

محمد الهاشمي الطرابلسي



المنزع العلمي
في الأدب العربي القديم

أبو حيان التوحيدي





ثقافتي الأدبيّة

الأزهر بن رحومة
محمد الهاشمي الطرابلسي

المنزع العلمي في الأدب العربي القديم

أبو حيان التوحيدي





العصر والرّجل

العصر: عاش أبو حيّان التّوحيدي في القرن الرّابع للهجرة. وقد كانت الحضارة العربيّة آنذاك قد بلغت أوجها بعد أن تفاعلت مع الثّقافات الوافدة فارسيّة كانت أو روميّة أو هنديّة.

فكان عصر أبي حيّان ذروة في الخطّ البياني، فيه تراكمت المعارف ونضجت العلوم على اختلاف مواضيعها وبلغ المثقّف المسلم درجة من النّضج أهلته للإنتاج والإبداع والعطاء بعد أن تجاوز دور الأخذ والاحتذاء والنّقل.

ومن مظاهر النّضج الفكري والمعرفي في ذلك العصر:

1- انتشار حلقات العلم والأدب والمجالس أو النّوادي أو الحلقات العلميّة. قد كان لكلّ حاكم وقتها حلقة علم تعقد في قصره وبلاطه، في بغداد كانت حلقة الوزير المهلّبي وحلقة الوزير ابن العميد، وفي شيراز كانت حلقة عضد الدّولة وفي إصبهان كانت حلقة الوزير ابن عبّاد.

وقد كانت هذه المنتديات مجالا لتنافس الأمراء والوزراء في اجتذاب الشّعراء الأدباء وملتقى لمشاهير علماء العصر ومسرحا للمساجلات بين مفكّريه.

وقد تولّدت عن مركز القوى الرّئيسي (بغداد) مراكز فرعيّة فأصبح لكلّ قطر عاصمة تجتذب إليها الأدباء. فتحوّلت بدورها إلى مراكز علم وإشعاع فكريّ "فأمراء القُطْر يعطون عطاءَ خلفاء بغداد، ويُحلّون عاصمتهم بالعلماء والأدباء ويفاخرون الأقطار الأخرى في الثّروة العلميّة و الأدبيّة".

وما الإمتاع والمؤانسة إلاّ ثمرة من ثمار هذه المجالس. وقد سجّل فيه أبو حيّان ما دار بينه وبين الوزير ابن سعدان في شتّى المواضيع ومختلف القضايا فكان صورة لحريّة الرأي والتّفكير والتعبير رائعة. عندما يسجّل محاضر الجلسات- كما يسمّيها الأستاذ أحمد أمين- للمجالس التّي يعقدها الوزراء والعلماء، فيدلّ على نشاط ذهنيّ فلسفيّ عجيب. وهذه المجالس يشترك فيها المسلم والنّصرانيّ واليهوديّ والمجوسيّ. لا فرق بين هؤلاء جميعا. كما كان يشترك فيها أيضا اللغويّ والنّحوي

والمتكلّم والفيلسوف والمؤرخ، إلى غير هؤلاء. كلّ ينهل من هذه الموارد كيف ومتى شاء، دون قيد أو حدود.

2- **انتشار المدارس**: شهد القرن الرّابع للهجرة ظاهرة هامّة تتمثّل في إنشاء المدارس. فمع أنّ المساجد قد اضطلعت بدور كبير في عمليّة التّثقيف في البلاد الإسلاميّة، منذ أن أسّس أوّل مسجد في الإسلام، نجد أنّ هذا القرن شهد إنشاء المؤسّسة التّعليمية التّي أطلق عليها اسم "مدرسة" دلالة على أنّ الغرض الأوّل من إنشائها هو "التّدريس خلافا للمسجد الذّي كان مكانا للصّلاة والعبادة أوّلا، ثمّ موئلا للدّارسين المتعلّمين بعد ذلك. ويُنقل عن الحاكم النّيسابوري المتوفّى سنة **406** هـ أنّ أوّل مدرسة بنيت كانت لمعاصره أبي إسحاق الإسفرائيني، ثمّ تتابع بعد ذلك إنشاء المدارس في المشرق الإسلاميّ.

3- **الاهتمام بالكتب والمكتبات**:

❖المكتبات الخاصّة: لا نكاد نجد حاكما وقتها لا يضمّ بلاطه مكتبة قيّمة. يحدّثنا المقدسي الرّحالة عن مكتبة عضد الدّولة البويهيّ يقول: "إنّه لم يُبقِ كتابا صُنّف في وقته من أنواع العلوم إلاّ وحصّله فيها "ويذكر ياقوت الحمويّ أنّ فهرس كتاب الصّاحب بن عبّاد كان يقع في عشر مجلّدات".

❖المكتبات العامّة: وهي مكتبات موضوعة على ذمّة طالبي العلم والمعرفة "وإذا جاءها غريب يطلب الأدب. وكان معسرا. قدّم له ما يحتاجه من مال ومن أدوات الكتابة.

فقد كان في دار العلم بالكرخ على سبيل المثال مائة نسخة من القرآن الكريم بخطّ أحسن النسّاخ. فضلا عن عشرة آلاف وأربعمائة مجلّد أخرى معظمها بخطّ أصحابها أو من الكتب التّي كان يملكها رجال مشهورون.

❖التّسامح الفكري: من مظاهر الانفتاح الفكريّ والاستنارة بنور العقل ونبذ التعصّب في هذا القرن: تسامح المسلمين مع أتباع الدّيانات الأخرى، فحلقات بغداد وغيرها كانت تضمّ المسلم والنصّرانيّ واليهوديّ والمجوسيّ والصّابئ والملحد والمعتزليّ والشّافعي و... "جلسوا معا في رحاب العلم والحكمة بروح من الألفة والسّماحة والانفتاح القويّ الواثق من نفسه للحضارة العربيّة

الإسلاميّة في هذا الوقت يتقارعون بالحجج ويتبادلون الرّأي ويتلاقحون الأفكار في شتّى معارف العصر: الفلسفة والطّب والفلك والرّياضة والتّاريخ والشّعر والأدب والموسيقى..وقد يذهبون بعد ذلك وهم العلماء والفلاسفة والأدباء إلى مجالس الطّرب والغناء.

❖ظاهرة التّفلسف: شاعت الفلسفة في هذا العصر شيوعا صار به المثقّف مضطرا إلى الأخذ ببعض أسبابه بحيث لم يعد التّزوّد منها بالنّسبة إلى الأديب والنّاقد والمؤرّخ والمشتغل بأمور الشّريعة وقضايا العقيدة بذخا مسرفا ولا ترفا من الكماليّات.

الرّجل

يمكن تقسيم حياة أبي حيّان إلى مراحل رئيسيّة ثلاث:

۞ **عهد الطلب**: ويمتدّ من سنة **310** إلى حدود سنة **348** للهجرة.

ولد أبو حيّان سنة **310** للهجرة ونكاد نجهل كلّ شيء عن طفولته وعلاقته بأسرته، خاصّة أنّ الرّجل لم يضع لنفسه ترجمة ذاتيّة. وحتّى ما ورد عن حياته في بعض مؤلّفاته قد صمت عنه أبو حيّان صمتا دفع بعضهم إلى القول بأنّ أبا حيّان "لم يكن يجد في طفولته أو شبابه ما يحبّب لنفسه الخوض فيهما أو الإشارة إليهما"، خاصّة أنّه كان ينتمي إلى عائلة مغمورة فقيرة، ولعلّ هذا الحرمان هو الذّي دفعه إلى الدّرس والتحصيل، علّه يجد فيهما تعويضا. فأقبل على التّعلّم والدّرس، تلقّن أصول الفلسفة والمنطق والطّبيعيّات والإلهيّات والتّصوف والكلام والفقه والحديث والنّحو واللّغة على أعظم مفكّري ذلك العصر.

۞ **مرحلة الاتّصال بالوزراء والكبراء**: من سنة **348** هـ إلى حدود سنة **375** هـ.

بعد أن أنس الرّجل في نفسه القدرة والنّضج قرّر الاتّصال بالوزراء والكبراء يخدمهم قصد الخروج من ضائقة الفقر والخصاصة. فاتّصل بـ:

الوزير المهلبيّ: والظّاهر أنّ أبا حيّان جاهر أمام الوزير ببعض أرائه المتحرّرة الّتي لم يرض عنها الوزير خاصّة وهو المشهور بالتّشدّد والبعد عَن التّسامح مع من يعدّهم من أصحاب العقائد والبدع. فنفاه من بغداد.

وكانت المحطّة الثّانية عند الوزير ابن العميد الذّي قصده وهو يحمل آمالا عريضة لما اشتهر به ابن العميد من عناية برجال الأدب ورعاية لأهل العلم، إضافة إلى أنّ ابن العميد نفسه كان من أهل الأدب والعلم، إلاّ أنّ أبا حيّان لم يظفر لديه بغير الخيبة ويعود هذا الفشل إلى عوامل عديدة منها أنّ ابن العميد ساءه اعتداد أبيّ حيّان بنفسه وتطاوله عليه وهو "صوفيّ السّمت والهيئة...غرّ لا هيئة له في لقاء الكبراء ومحاورة الوزراء" وفي ابن العميد "أبّهة الفرس وعظمة السّبطان" فاحتقره وازدراه وكانت القطيعة.

وفي سنة **363** هـ، ترك التّوحيدي بغداد قاصدا الرّيّ للوقوف بباب الوزير ابن عبّاد بأمل فسيح وصدر رحيب، لما عُرف به الصّاحب بن عبّاد من تقريب الأدباء وتكريم العلماء، لكنّه لم يفز عنده بطائل فقفل "عاتبا على ابن عبّاد مغيضا منه مقروح الكبد لما ناله من الحرمان المرّ، والصّدّ القبيح، واللّقاء الكريه، والجفاء الفاحش، والقذع المؤلم، والمعاملة السيئة والتّغافل عن الثّواب على الخدمة، وحبس الأجرة على النّسخ والوراقة والتجهّم عند كلّ لحظة ولفظة".

وفي سنة **370**هـ، ترك أبو حيّان الريّ قافلا إلى بغداد وكاد يقع في براثن البؤس والشّقاء، لو لم يقيّض له اللّه أحدا من وجهاء العصر يُدعى أبو الوفاء المهندس الذّي أسدى لأبي حيّان جميلا بأن جعله من جملة خدم البيمارستان ثمّ وصله بالوزير ابن سعدان، وقد كان لأبي حيّان مع الوزير ابن سعدان تجربة طريفة، فلأوّل مرّة يجد أبو حيّان حظوة عند وزير فخدمه وسامره أربعين ليلة كان ثمارها كتاب الإمتاع و المؤانسة، وقد أهداه فيما بعد إلى أبي الوفاء المهندس اعترافا بفضله وجميل صنيعه. وبموت الوزير ابن سعدان انتهت تجارب أبي حيّان مع الكبراء والوزراء وأخلد إلى هدوء طويل قنع فيه من الرّزق بما تدرّه عليه الوراقة، وأخذ يغشى مجالس الفلاسفة أكثر وقته... وحين لم ترو الفلسفة في النّهاية ظمأه وعندما شعر بالعجز والغربة

والحرمان ضعفت ثقته بالعقل، واتّجه إلى التّصوّف..مؤثرا التّسليم المطلق شأن المتصوّفة، وقد ظهر أثر هذا الاتّجاه في "الإشارات الإلهيّة".

وبمرّ الزمن فيما تبقّى من سنوات العمر، تزداد نقمة التّوحيدي على دنياه، ويستبدّ به الوسواس، ويستولي عليه اليأس، فيحرق كتبه عم **400** هـ...وإلى هنا تنتهي تجربة التّوحيدي النّشطة مع الحياة، إذ أنّه قضى بقيّة العُمر خاملا في شيراز، لا يسمع له فيها صوت، إلى أن توفّي سنة **414** هـ.

أساتذته: كان للبيئة التّي نشأ فيها أبو حيّان دور هامّ في بروز علماء أجلاّء في شتّى المجالات الأدبيّة والعلميّة واللّغويّة والفلسفيّة تتلمذ أبو حيّان عليهم ويكفي أن نذكر منهم:

أبا سعيد السيرافي: (ت **367**هـ) كان عالما في النّحو والفقه والفرائض والحساب والكلام والبلاغة والشّعر والعروض والقوافي، وصفه أبو حيّان بقوله " عالم العالم وشيخ الدّنيا ومقنع أهل الأرض".

ابا سليمان المنطقيّ السجستاني:(ت **326**هـ)كان فيلسوفا ومنطقيّا ولغويّا وصاحب نظرة عميقة في الأدب والشّعر، وكان منزله قبلة طلاّب العلم، وصفه أبو حيّان فقال "أمّا شيخنا أبو سليمان فإنّه أدقّهم نظرا وأقعرهم غوصا وأصفاهم فكرا وأظفرهم بالدّرر وأوقفهم على الغرر".

أبا حامد المروزي: درس عليه الفقه الشّافعي، وصفه أبو حيّان بقوله " كان بحرا يتدفّق للسّير وقياما بالأخبار، واستنباطا للمعاني وثباتا في الجدل وصبرا على الخصام" ويرى التّوحيدي أنّه أجمل ما رأى في حياته.

علي بن عيسى الرّماني: (ت **384** هـ) وقد كان إماما في اللّغة والأدب وذا معرفة بعلم الكلام،وقد أثّر في تلميذه التّوحيدي من ناحية الحجاج العقليّ والمنطقيّ على طريقة علماء الكلام.

يحيى بن عديّ: فيلسوف نصرانيّ، من تلامذة الفارابي، انتهت إليه رئاسة أهل المنطق في زمانه. ترجم كتب أرسطو ونقل من السّريانيّة أعمالا كثيرة. له مؤلّفات عديدة في الفلسفة والأخلاق والمنطق.

إضافة إلى أبي بكر بن القفّال الشّاشي (ت **365** هـ) والقاضي أبي فرج النّهرواني (ت **390** هـ) وأبي محمد جعفر الخالدي وأبي الحسن بن سمعون (ت **387** هـ) وأبي عبد اللّه المرزباني محمّد بن عمران وغيرهم كثير.

هذا الكمّ الهائل من الشّيوخ والأساتذة وهذا التنوّع في الاختصاص طبع أبا حيّان بطابع الموسوعيّة ونزعة إلى التّحرر واضحة في أفكاره ومواقفه، وقد تجلّت هذه الموسوعيّة وهذا المنزع التّحرريّ بوضوح في مؤلفاته عامّة والإمتاع والمؤانسة خاصّة وهو حسب وصف القفطي: "كتاب ممتع على الحقيقة لمن له مشاركة في فنون العلم، فإنّه خاض في كلّ بحر وغاص في كلّ لجّة". والحقيقة أنّه من باب التّبسيط القول أنّ أبا حيّان كان ابن عصره وأنّ ثقافته الموسوعيّة وتحرّره الفكريّ كانا وليدي امتزاج العلوم والمعارف التّي استقاها من شيوخه. فذاك من قبيل "حمل العام محمل الخاصّ، بينما هنا في الخاصّ ما ليس في نظائره، وفي التّوحيدي ما ليس في أخلائه من أهل عصره، وكلّهم تثقّفوا بثقافة عصرهم ثمّ أسهموا في صنعها".

فبالإضافة إلى العوامل الموضوعيّة التّي ذكرنا بعضها آنفا، هناك عوامل ذاتيّة ساهمت بعمق في تكوين أبي حيّان ووسمه بسمة الموسوعيّة والتّحرر الفكريّ منها أنّ أبا حيّان كان محبّا لتنويع الثّقافة. ولم يكن اهتمامه بمعارف عصره المتنوّعة إلاّ نتيجة "لميله إلى الدّهشة ونزوعه نحو التّساؤل واستعداده للبحث" ويمكن أن نضمّ إلى ذلك عنصرا هامّا كان فاعلا في ثقافة أبي حيّان هو الوراقة وقد امتهنها أبو حيّان طويلا حتّى ملّها فسمّاها حرفة الشّؤم واشتكى منها مؤكّدا أنّ وزن المداد الذّي صرفه فيها أربعمائة رطلٍ، ولكنّ الأكيد أنّه استفاد منها علما وأدبا ومعرفة وقوّمت أسلوبه في الكتابة والتّحرير. وفتحت له أبوابا على أمّهات الكتب على اختلاف مواضيعها وتنوّع أساليبها.

أضف إلى ذلك تجربته الطّويلة مع الحياة، فقد عمّر الرّجل ما يناهز على المائة سنة، لم تشغله فيها عائلة أو أسرة، ولم يفنها في مهنة رتيبة أو وظيفة مملّة، وإنّما قضّاها في السّفر من بلد إلى بلد والتّنقّل من بلاط إلى آخر فخالط الكبراء والوزراء، واحتكّ بالعامّة والسّفلة، وضرب في الأرض طويلا طلبا لمكانة بين النّاس يرضيها أو مثالة يُحسد عليها.

هذه العوامل الموضوعيّة والذّاتيّة وغيرها ميّزت ثقافة أبي حيّان بميزات عديدة لعلّ أهمّا ثلاث: التّنوّع والتّعمّق والإبداع.

أمّا التّنوّع فيبدو في غزارة إنتاجه وتنوّع مواضيعه، وقد يتوهّم البعض أنّ حبّ التّنويع والتّوق إلى الجمع قد يؤديان بصاحبهما إلى السّطحيّة وتناول القضيّة أو الموضوع بصفة عارضة دون تجريح وتعمّق، لكنّ أبا حيّان تميّز إلى جانب موسوعيّته بالتّعمّق ويبدو ذلك في طريقة عرض أفكاره وبسطها، مع ذلك يبدو متواضعا تواضع جلّة العلماء، بعيدا عن الغرور والعجب، قال فيه أحمد أمين : " إنّه كان شخصيّة طلعة تستخلص الأسئلة من كلّ ما يقع أمامها سواء كانت مسائل خلقيّة أو اجتماعيّة أو لغويّة أو اقتصاديّة أو نفسيّة حيث لم يكن اهتمام التّوحيدي بكلّ هذه المعارف إلاّ نتيجة لميله إلى الدّهشة ونوعه نحو التّساؤل واستعداده للبحث".

أمّ ا الإبداع فيبدو خاصّة في القدرة على التأليف بين عناصر هذه الثّقافة المتنوّعة والتّوفيق بين المشارب التّي تبدو أحيانا متناقضة، من ذلك قدرته على تأديب الفلسفة بصياغتها في أسلوب أدبيّ متميّز مقرّبا مسائلها من العامّة بعيدا عن التّعقيد والتّجريد، وكذلك فلسفة الأدب. حتّى قال فيه ياقوت الحموي قولته الشّهيرة "فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة".



الإمتاع والمؤانسة والمقابسات

الامتاع والمؤانسة

تقاسمت عنوان الأثر لفظتان ربطهما العطف. وقد ورد مبتدأ، بقيّة الأثر خبرهُ. والإمتاع متعة وتواصل، متعته تنطلق من الباث إلى المتقبّل، وتواصلٌ منطلقه واحد معلوم، هو أبو حيّان، وانتهاؤه مطلق مجهول متفرّع متجدّد عبر الزّمان والمكان، حسب دوق القارئ وميولات السّامع، وأوّل المُمتَّعين الوزير ابن سعدان، وثانيهم أبو الوفاء المهندس، وثالثهم القارئ. فحلقة التّقبّل لا تنتهي إلاّ بانتهاء الرّواية والرّواة والمؤانسة مثل الإمتاع، لا تنتهي، متجدّدة بمطالعة الأثر "وخير أنيس في الأنام كتاب" وهي كذلك تنطلق من أبي حيّان إلى الوزير ابن سعدان إلى أبي الوفاء المهندس، إلى القارئ، فنقيض على الزّمان والمكان وتظلّ متجدّدة تشّع في أبعاد الدّهر.

قصّة الكتاب: لا شكّ أنّ المتعة التّي أشار إليها عنوان الأثر، كانت قبل ولادة الأثر، وقد أشار أبو حيّان إليها في كتابه وذكرها أحمد أمين في المقدّمة: "ذلك أنّ أبا الوفاء المهندس كان صديقا لأبي حيّان وللوزير أبي عبد اللّه العارض فقرّب أبو الوفاء أبا حيّان من الوزير ووصله به ومدحه عنده حتّى جعل الوزير أبا حيّان من سمّاره، فسامره سبعا وثلاثين ليلة كان يحادثه فيها ثمّ طلب أبو الوفاء من أبي حيّان أن يقصّ عليه كلّ ما دار بينه وبين الوزير من حديث".

ويبدو أنّ أبا الوفاء أراد أن يطّلع على ما دار في مجلس الوزير من حديث طوال هذه اللّيالي. ويبدو أنّ أبا حيّان قد ماطل وتلكّأ، فهدّده أبو الوفاء بالعقاب إن هو واصل التّسويف ولم يعجّل بالإسعاف: "فانتظر عقبى استيحاشي منك، وتوقّع قلّة غفولي عنك" وهو إنّما يفعل ذلك لاقتناعه بأنّ لأبي حيّان دينا في رقبته تجاهه. ألم يكن همزة الوصل بين التّوحيدي والوزير ابن سعدان، فمهّد لامتلاء الطّرف به ونيل الحظوة بخدمته بعد خيبات طوال ونكبات عديدة ذاق فيها الهون والذّل والجوع

والخصاصة. لذا هدّده وتوعّده بأنّ "من قدر على وصوله يقدر على فصوله وأنّ من صعد به حين أراد ينزل به إذا شاء".

الامتاع مسامرات: دارت مسامرات الإمتاع بين أبي حيّان التّوحيدي وابن سعدان، وكان لهذا التّواصل دواع متباينة:

أبو حيّان: لقد كان همّه أن يتخلّص من غائلة الجوع ومذلّة السّؤال والفقر، وقد ضرب في الأرض طويلا، واتّصل بعديد الكبراء والوزراء ووضع علمه الجمّ ومعرفته الواسعة في خدمتهم علّه يتخلّص من "البقيلة الذّواية والقميص المرقّع، والتّأدّم بالخبز والزّيتون" ومسامرة الوزير كانت بهذه الغاية.

ابن سعدان:

أ- الأسباب الماديّة: علّل ابن سعدان تقريبه لأبي حيّان بدواع إنسانيّة هي انتشال هذا الأديب الفذّ ممّا يعانيه خاصّة وقد بلغه ما هو فيه من وضع وضيع وذلّ مهين: "قد سألت عنك مرّات شيخنا أبا الوفاء فذكر أنّك مراع أمر البيمارستن من جهته، وأنا أربأ بك عن ذلك. ولعلّي أعرضك لشيء أنبه من هذا وأجدى. ولذلك تاقت نفسي إلى حضورك للمحادثة والتّأنيس لأتعرّف منك أشياء كثيرة مختلفة تردّد في نفسي على مرّ الزّمان".

ب- الأسباب الخفيّة: لئن علّل ابن سعدان تقريب أبي حيّان بإرادة نشله من وضعه المهين والاستفادة من عمله والاستئناس بأدبه فإنّ وراء ذلك أسباب أخرى منها: المفاخرة بين الوزراء والوجهاء، إذ كان كلّ وجيه وذو سلطة يسعى إلى استقطاب الأدباء وتقريب الفلاسفة والعلماء، يتباهون بعددهم وفضلهم على سائر الوزراء، ألم يقل ابن سعدان في موضع آخر متباهيا ببطانته: "ما لهذه الجماعة بالعراق شكل ولا نظير..وإنّ جميع ندماء المهلّبي لا يفون بواحد من هؤلاء...وأنّ ابن عبّاد ليس عنده إلاّ أصحاب الجدل الذّين يشغبون ويحمقون ويتصايحون" فليس بدعا أن يقرّب ابن سعدان أبا حيّان ذا العلم الزّاخر والثّقافة الواسعة.

ولعلّ الأمر يتجاوز إرادة التّباهي بالأدباء والتّفاخر بهم إلى إرادة الاستفادة لا من علمهم ومعرفتهم بقدر ما هو توظيفهم لأغراض أخرى، يصبح السّبب الأرجح أنّ ابن سعدان قد "اصطفى" أبا حيّان لخبرته الواسعة وتجربته الطّويلة ومخالطته الكبراء

ووزراء ذلك العصر، ولعلّ في جعبة أبي حيّان من الأخبار والأسرار ما يفيد الوزير، والعصر عصر مؤامرات ودسائس وتنافس وتناحر فعُدل بالأديب عن وظيفته السّامية واتّخذوه عينا لهم على أعدائهم، ألم يستغل ابن سعد أبا حيّان لتسقّط أخبار ابن يوسف وتقصيّها مقابل وعد بتخليصه من غائلة الجوع. هذه الأسباب على تنوّعها واختلافها أنتجت مسامرات سُميت الإمتاع والمؤانسة. فما المسامرات؟

لمادّة "سمر" في لسان العرب لابن منظور دلالات منها أنّ السّمر حديث اللّيل، وهو مجلس السّمار. وسمر القوم الخمّر شربوها ليلا، فللمسامرات إذن صلة متينة بالخمر واللّيل زمن تضخّم الوجدان وفيض الشّعور. وأطرافها ندامى من الأدباء والشّعراء والظّرفاء وغيرهم ممّن اصطفاهم الأمير أو الوزير أو الوجيه، يتناشدون الأدب ويتذاكرون الطّرائف والنّكات والغاية من هذه المجالس مختلفة ذكر التّوحيدي بعضها في الإمتاع والمؤانسة منها صقل النّفوس وجلاء الصّدأ عنها وحثّها على تقبّل الخير: "حادثوا هذه النّفوس فإنّها سريعة الدّثور" ومنها الاستفادة من رأي الآخر والاهتداء بنصائحه دفعا للضّرر واجتلابا للمنافع: "وأحسن من هذا ما قال عمر بن عبد العزيز، قال: واللّه إنّي لأشتري المحادثة من عبيد اللّه بن عتبة بن مسعود بألف دينار من بيت مال المسلمين، فقيل: يا أمير المؤمنين أتقول هذا مع تحرّيك وشدّة تحفّظك وتنزّهك؟ فقال: أين يذهب بكم؟ واللّه إنّي لأعود برأيه ونصحه وهدايته علي بيت مال المسلمين بألوف وألوف دنانير، إنّ في المحادثة تلقيحا للعقول وترويحا للقلب وتسريحا للهمّ وتنقيحا للأدب".

والطّريف في كتاب الإمتاع و المؤانسة أنّ هذه المسامرات دارت في مجلس بعيد عن اللّهو والمجون، إضافة إلى أنّ هذه المسامرات كانت ضيّقة محدودة لم تتجاوز الوزير وأبي حيّان ولم تكن معدّة للنّشر في النّاس وإذاعتها في العامّة لما حوته من أسرار لم يكن الوزير يريد إذاعتها، وقد كان هذا الحديث "يجري على عواهنه بحسب السّانح والدّاعي" فيتفرّع القول وتتشعّب المواضيع وتتنوّع إلاّ قليلا من اللّيالي شذّ عن القاعدة. وقد علّل أبو حيّان ذلك بقوله إنّ: "الإنسان لا يملك ما هو به فيه" ولعلّ السبب الحقيقي في ذلك يعود إلى أنّ موضوع الحديث يحدّده سؤال الوزير الذّي كثيرا ما يكون تلقائيا ومباغتا دون إعداد مسبق.

هيكل الليلة: خضعت كلّ اللّيالي تقريبا لبناء ثلاثيّ، يتمثّل في سؤال الوزير فردّ أبي حيّان وخاتمتها ملحة الوداع.

البداية: سؤال الوزير: من اللّيالي ما استهلّ بسؤال فوريّ من وحيّ الظّرف كسؤال الليلة السّادسة: "ثمّ حضرته ليلة أخرى فأوّل ما فتح به المجلس أن قال: أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟" وفي مثل هذه الحال تكون إجابة أبي حيّان صورة لمدى قدرته على جمع شتات المعاني واستحضار مصادرها وترتيب الحجج والأدلّة وغيرها ممّا يقتضيه الموضوع، وهو أمر عسير يستوجب بديهة متيقّظة وعلما غزيرا ومعرفة واسعة، وقد يمهل الوزير مسامرة ليلة أو بعض ليلة فيقدّم له سؤال اللّيلة القادمة آخر مسامرة اللّيلة: "وإذا حضرتَ في الليلة القابلة أخذنا في حديث الخلق والخالق" وقد يمكنّه صراحة من التّفكير في موضوع وأن يستعين فيه بأستاذه: "ثمّ ناولني رقعة بخطّه فيها مطالب نفيسة تأتي على علم عظيم وقال: باحث عنها أبا سليمان وأبا الخير ومن تعلم أنّ في مجاراته فائدة من عالم كبير..وحمّل ذلك كلّه وحرّره في شيء وجئني به" وغاية الوزير من ذلك تمكين أبي حيّان من مزيد التّعمّق في الإجابة الشّافية والرّد العميق.

الجوهر: ردّ أبي حيّان هو في الغالب صدى لسؤال الوزير لذلك تعدّدت المواضيع وتنوّعت، خاض فيها أبو حيّان في مواضيع شتّى بعضها دينيّ أم فلسفيّ أو أدبيّ وبعضها يتعلّق بالسياسة أو المجتمع، وغرائب الحيوان أو الحكم وأخبار الحمقى والمغفّلين، وإليك عيّنة من فسيفساء المواضيع كما وردت في الليلة السّابعة: " فلمّا عدت إلى المجلس قال: ما تحفظ من تفعال وتفعال فقد اشتبها؟ وقال أيضا: حدّثني عن شيء هو أهمّ من هذا لي وأخطر على بالي، إنّي لا أزال أسمع من زيد بن رفاعة قولا ومذهبا لا عهد لي به...صفة لي...فقال: هل رأيت هذه الرّسائل؟ (يقصد رسائل إخوان الصّفا)...فقال: إن كان معك شيء من آخر فاذكره...فحكيت أنّه لّما تقلّد كسرى أبو شروان مملكته عكف على الصّبوح والغبوق..وقال بعد ذلك: حدّثني عمّا تسمع من العامّة في حديثنا...".

الخاتمة: ملحة الوداع: وهي في الأغلب حكمة بليغة أو قول مأثور أو أبيات ظريفة أو نادرة خفيفة مثل قوله في الليلة الأولى: "حدّثنا ابن سيف الكاتب الرّواية قال: رأيت

جحظة قد دعا بنّاء ليبني له حائطا فحضر، فلمّا أمسى اقتضى البنّاء الأجرة فتماسكا وذلك أنّ الرّجل طلب عشرين درهما/ فقال جحظة: إنّما عملت يا هذا نصف يوم وتطلب عشرين درهما؟ قال: أنت لا تدري، إنّي قد بنيت لك حائطا يبقى مائة سنة، فبينما هما كذلك وجب الحائط وسقط، قال جحظة: هذا عملك الحسن؟ قال: فأردت أن يبقى ألف سنة؟ قال: لا. ولكن كان يبقى إلى أن تستوفي أجرتك. فضحك...".

المقابسات

سجّل فيه ما دار في مجلس أستاذه أبي سليمان المنطقي كانت وظيفته في الأغلب ضبط الآراء وتقييدها والتّوفيق بين وجهات النّظر المتباينة وتسجيل ما يدور في مجلس أستاذه، إضافة إلى عمل الدّؤوب على تبسيط الأفكار وتقريبها إلى الجمهور، خاصّة أنّ الحاضرين من مذاهب مختلفة ونحل متباينة ،فيهم المجوسي والصّابي واليعقوبي والنسطوري والملحد والمعتزليّ والشّافعي والشّيعي، وفيهم الفيلسوف والطّبيب والرّياضي والفلكي والشّاعر والأديب والمؤرّخ والمتكلّم والمتحدّث والفقيه والمتصوّف والنّحوي واللّغوي والكاتب، لكنّ الفلسفة وحبّ المعرفة والتّوق إلى العلم قد جمعهم

موضوع الكتاب

حوي الكتاب مائة مقابسة وستّ، كلّ مقابسة تتناول موضوعا مستقلاّ ليس بينها صلة ولا يجمعها رابط،وإن غلبت النزّعة الفلسفيّة على أغلبها. تناولت أغلب المقابسات مواضيع فلسفيّة كقضايا الأخلاق المتباينة في الإنسان وعلّة تفاوت وقع الألفاظ في السّمع والمعاني في النّفس والسّماع والغناء وأثرهما في النّفس، وحاجة الطّبيعة إلى الصّناعة والفرق بين طريقة المتكلّمين وطريقة الفلاسفة والحظوظ والأرزاق والفرق بين الكلّي والكلّ إلى غير ذلك من المواضيع

بناؤها :

سجّل ما دار في مجالس الذين خالطهم فأثبت آراءهم ونقل عنهم وبنيت المقابسات بناء مخصوص هو البناء الحواريّ.إذ كان أحد الحاضرين يطرح مسألة يكثر حولها النّقاش ويدلي كلّ من الحاضرين برأيه في الموضوع لا فرق بين شيخ

ومريد وبين أستاذ وتلميذ قال فيها "مرجوليوث" : " إنّه مجموعة للمجادلات الفلسفيّة المختلفة التي يقول أبو حيّان إنّه حضرها بنفسه ،وكان أهمّ من اشترك في هذه المجادلات أبو سليمان المنطقيّ على أ ،ّه قد حضرها معه بعض الشّخصيّات البارزة ؟أمثال: أبي الحسن الصّابي وأبي بكر الخوارزمي وأبي الحسن الحراني ويحيى بن عديّ، والمنطق والإلهيّات أهمّ ما دار حوله الجدل "

وكان الجوّ بينهم "ديمقراطيّا" بعيدا عن التّعصّب ،تتّسع صدورهم لكلّ الآراء علىلا اختلافها شعارهم رأي أفلاطون القائل بنسبيّة المعرفة وأنّ الحقّ "لم يصبه النّاس في كلّ وجوهه، ولا أخطؤوه في كلّ وجوهه بل أصاب منه كلّ إنسان جهة"

القيمة الفكريّة لأدب أبي حيّان

تمهيد : ضمّ كتاب الإمتاع والمؤانسة جوانب هامّة من تفكير أبي حيّان وآرائه في الأدب والإنسان والفلسفة والحياة والوجود وغيرها من القضايا الفكريّة.

ويمكن حصر هذه الأفكار في مظهرين:

الأوّل: الأفكار التّي نقلها أبو حيّان عن أساتذته عامّة وأبي سليمان المنطقيّ خاصّة، وقد كان أبو حيّان في مسامراته كثيرا ما يعود إلى آراء شيخه لتدعيم موقف أو رأي أو لدحض زعم أو فكرة.

الثّاني: آراء التّوحيدي ذاته، دون العودة إلى أحد أو اعتماد رأي غيره.

ورغم أنّ المظهر الأوّل أشدّ بروزا فإنّنا سنقتصر في إظهار القيمة الفكريّة لكتاب الإمتاع على المظهر الثّاني باعتباره أكثر تعبيرا عن آراء أبي حيّان وقناعاته، دون إهمال آراء أبي سليمان إن لزم الأمر.

خاض أبو حيّان في أهمّ قضايا العصر الفكريّة والفلسفيّة واتّخذ منها مواقف مميّزة متفرّدة، يمكن حصرها في الجوانب التّالية:

الاتّجاه الفلسفيّ عند أبي حيّان

خاض أبو حيّان في موضوع شغل معاصريه ومن قبلهم، هو العلاقة بين:

الفلسفة والدّين

رغم تكوين أبي حيّان الدّيني وما عُرف به من سلفيّة فإنّه قد أجلّ الفلاسفة وأبدى تقديره واحترامه لهم فهو على سبيل المثال ينعت سقراط بالفاضل، يقول: "وهذا الذّي قاله هذا الفاضل بيّن..." .

وقبل الخوض في موضوع الفلسفة، عمد أبو حيّان إلى تحديد مفهومها وتعريفها تعريفا طريفا فهي بالنّسبة إليه ليست حفظا لمقولات الفلسفة وعرضها لنظريّاتهم أو تبحّرا في فلسفاتهم، بل هي سلوك بالدّرجة الأولى فربط بين الفلسفة والتّحلّي

بقيمها. وجعل الفلسفة والأخلاق متلازمين، لا ينفصلان، وكأنّنا به يذهب في ذلك مذهب سقراط، عندما جعل الأخلاق معرفة والمعرفة سلوكا، فمن يتفلسف لا يرتضي لنفسه سلوكا مخالفا لحسن الخُلق.

من ثمّ يصبح فعل التّفلسف- عند أبى حيّان- مجاهدة النّفس ومعاناة، وليس مجرّد ترديد لأفكار وتكرار لحكم، لذلك يعجب أبو حيّان ممّن يدّعي علمه بالفلسفة دون أن يعمل بها "فكأنّ الفلسفة إنّما تكون بالدّعوة باللّسان من غير عمل ومعاناة ورياضة وقمع الشّهوة إذا غلبت، وردع النّفس إذا طغت، واستصلاح الأمور بالعدل فيها وطلب السّعادة. والفوز في العاقبة على ما رسمه علماؤها وحقّقه حكماؤها، هيهات: ظنّ لا تسافر فيه العين، وقول لا يبصر على لفح الكير".

لذا وجدنا أبا حيّان يعجب مثلا من ابن العميد كيف يكون على هذا البخل والنّذالة وهو يدرس أفلاطون وسقراط وأرسطو، ويقف على كلامهم في الأخلاق وحدودها. وكيف أنّهم أوضحوا خفاياها وميّزوا رذائلها وبيّنوا فضلها وحثّوا على التخلّق بها".

وجوهر الفلسفة بالنّسبة إلى التّوحيدي هو السؤال، ويرى أبو حيّان أنّ أبواب البحث عن كلّ موجود أربعة هي: هل؟ وما؟ وأيّ؟ ولمَ؟ فالفلسفة من هذه الزّاوية هي التّساؤل والنّاظر في كتابات أبي حيّان كلّها يلاحظ أنّ التّساؤل كان له دور أساسيّ في بنيته الفكريّة، بل لعلّ كتبه كلّها لا تخلو من التّساؤل وطرح الإجابات الممكنة ومعارضة الإجابات بعضها ببعض أحيانا لا بقوله بنسبيّة المعرفة في كلّ مجالاتها "كما يذهب بعض النّقاد".

العلاقة بين الفلسفة والشّريعة:

بين الفلسفة والشّريعة صراعات ضاربة في القدم، وقد اختلف فيها النّاس وقالوا وأطالوا، ولئن ذهب أبو سليمان المنطقيّ وجماعته إلى الفصل بينهما والمباعدة بين العقل والوحي فإنّ جماعة إخوان الصّفا المعاصرة لأبي حيّان حاولت التّوفيق بين الفلسفة والدّين فرامت تطهير الشّريعة ممّا لحقها من جهالات وضلالات بإعمال العقل والتّفلسف...

فما هو موقف أبي حيّان من هذه القضيّة؟

يمكن تبيّن موقف أبي حيّان من هذا الموضوع:

1- عبر موقفه من إخوان الصّفا، فأوّل ما يأخذه عليهم هو منهجهم التلفيقي، فاعتبر ما ذهبوا إليه "تلفيقات وتلزيقات" وقد عرض رسائلهم على شيخه أبي سليمان المنطقيّ فردّ عليه بما يفيد استحالة ما أوردوه إذ: "ظنّوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع، ظنّوا أنّهم يمكن أن يدسّوا الفلسفة...في الشّريعة وأن يضمّوا الشّريعة للفلسفة وهذا مرام دونه حدد"، ويورد أبو حيّان على لسان أستاذه مجموعة من الحجج منها:

أ- أنّ الشّريعة مأخوذة بواسطة الوحي، وهو طريق فيه مناجاة وظهور معجزات لا تخضع للعقل لأنّ فيه ما يوجبه العقل تارة لمصالح عامّة متقنة ومراشد تامّة مبيّنة وفي أثنائها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه...وهناك يسقط "لم" ويبطل "كيف".

ب- كما يورد أبو حيّان حجّة تاريخيّة منها أنّ أحدا من الأمّة لم يفزع إلى أصحاب الفلسفة في شيء من شؤون الدّين وكذلك لم يفعل الفقهاء.

ويخلص أبو سليمان إلى أنّ "النبيّ فوق الفيلسوف والفيلسوف دون النبيّ وعلى الفيلسوف أن يتبّع النبيّ وليس على النبيّ أن يتبّع الفيلسوف لأنّ النبيّ مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه".

من ثمّ فللإنسان أن يبحث ويتفلسف وينظر بعقله لكن دون أن يؤثر ذلك على عقيدته "فمن أراد أن يتفلسف فيجب عليه أن يعرض بنظره عن الديانات ومن اختار التّدين فيجب أن يعرّد بعنايته عن الفلسفة ويتحلّى بهما مفترقين في مكانين على حالين مختلفين ويكون بالدّين متقرّبا إلى اللّه تعالى...ويكون بالحكمة متصفّحا لقدرة اللّه تعالى في هذا العالم" بذلك فإنّ أبا حيّان يوظّف الحكمة توظيفا دينيّا ويجعلها في خدمة العقيدة وداعمة لها: "وما أمر اللّه عزّ وجلّ بالاعتبار ولا حثّ على التدبّر، ولا حرّك القلوب إلى الاستنباط، ولا حبّب إلى القلوب البحث في طلب المكنونات إلاّ ليكون عباده حكماء ألبّاء أتقياء أذكياء، ولا أمر بالتّسليم ولا حظر الغلوّ والإفراط في التعمّق إلاّ ليكون عباده لاجئين إليه متوكّلين عليه، معتصمين به، خائفين منه، راجين له، يدعونه خوفا وطمعا ويعبدونه رغبا ورهبا".

coup de coeur

يخلص أبو حيّان آخر الأمر إلى أنّ التّوفيق بين الفلسفة والشّريعة مطلوب لأنّ "كمال الإنسان بهما".

الإنسان مشروع يتحقّق

يرى أبو حيّان أنّ الإنسان مخلوق منقوص يتكامل، يُخلق مجموعة من الإمكانات. ثُمّ يحقّق ذاته بذاته و "يكمل ويتكامل ويستكمل، فصار كلّ شيء يطلبه ويتوقّاه سببا إلى كماله المُعدّ له وغايته المقصودة".

من ثمّة يرى أبو حيّان أنّ الغاية من الحياة ليست إفناءها في طلب المتعة، وصرفها إلى تحقيق اللّذة، لأنّ العمر قصير ودواعي الشّهوة عديدة، "والزّمان أعزّ من أن يبذل في الأكل والشرب والتّلذّذ والتّمتّع" بل الغاية منها تكميل النّفس النّاطقة بما يكسبها الرّشد ويجنّبها الغيّ والضّلال "فإنّ في تكميل النّفس النّاطقة باكتساب الرّشد لها وإبعاد الغيّ عنها ما يستوعب أضعاف العمر". وكلّ ذلك طلبا لرضوان اللّه والفوز بنعيمه.

النّفس ومكانتها

كان لموضوع النّفس في كتاب الإمتاع والمؤانسة مكانة هامّة، فشغلت حيّزا واسعا من فكر أبي حيّان، بدت فيه جليّة نظرته العقلانيّة للإنسان والكون والخالق معا، وكان أبو حيّان في تقسيم النّفس متأثّرا برأي أفلاطون حيث جعل النّفس ثلاث قوى: النّفس الشّهوانيّة والنّفس الغضبيّة والنّفس النّاطقة.

ويفصّل أبو حيّان القول في الفرق بينها، فمن أخلاق النّفس النّاطقة البحث عن الإنسان ثمّ عن العالم "لأنّه إذا عرف الإنسان فقد عرف العالم الصغير، وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير وإذا عرف العامين عرف الإله".

والنّفس الغضبيّة والشهوانيّة "في الكثرة أدخل" ففيها تكون الأنفة من العار والإباء من الضّيم، وطلب الاقتصاص من الظّلم والانتقام من الغضب. وأمّا النّفس الشّهويّة ففيها يكون حبّ المطاعم والمشارب والملذّات. وإذا "ساستهما النّاطقة حذفت زوائدهما ونفت فواضلهما ووفّت نواقصهما..فيعود السّفه حلما أو تحالما والحسد

غبطة أو تغابطا والغضب كظما أو تكاظما والغيّ رشدا أو تراشدا والطّيش أناة أو تآنيا".

وعن تفاعل النّفوس الثّلاث النّاطقة والغضبيّة والشّهويّة يكون تصرّف المرء وسلوكه في الحياة، من ثمّ كان منطلق أفعال المرء في نظر أبي حيّان هو هذه القوى النّفسيّة الثّلاث أي ذاته، لا المنبّهات الخارجيّة. وهو بذلك يخالف الجبريّة الّتي تخضع تصرّف الإنسان وسلوكه لإرادة غير إرادته، ويذهب مذهب المعتزلة في إعطاء الإنسان القدرة على الفعل وحريّة الإرادة والاختيار".

والنّفس عند أبي حيّان غير الرّوح إذ الرّوح "جسم لطيف منبثّ في الجسد على خاص ما له فيه، فأمّا النّفس النّاطقة فإنّها جوهر إلهيّ وليست في الجسد على خاصّ ما له فيه، ولكنّها مدبّرة للجسد". ويفصّل أبو حيّان القول في الفرق بين الرّوح والنّفس باعتبار الرّوح تسري في كلّ الكائنات الحيّة بينما النفس يختصّ بها الإنسان دون غيره فليس "الإنسان إنسانا بالروح بل بالنّفس ولو كان إنسانا بالرّوح لم يكن بينه وبين الحمار فرق، بأن كان له روح ولكن لا نفس له".

ويرى أبو حيّان أنّ الكون انبنى على ثنائيّات وقام على مجموعة من الأضداد والمتقابلات، كالنّوم واليقظة والحسن والقبيح والصّواب والخطأ والخير والشرّ، فكلّ "ما يدور عليه الإنسان ويحور عليه مقابل بالضدّ أو شبه الضدّ، كالحياة والموت...والرّجاء والخوف والعدل و الجور والشّجاعة والجبن..."ودور العقل أو ما يسميّه أبو حيّان النّفس النّاطقة هو حسن التمييز بين هذه المتضادّات لاجتلاب المنفعة وإتيان الحسن من الأفعال ودرء الضّرر واجتناب القبيح، وهو حسب أبي حيّان السّبيل الوحيد للنّجاة لأنّ " غاية المعرفة الاتّصال بالمعروف، وغاية الأفعال الواجبة الفوز بالنّعيم والخلود في جوار ربّه، وهذا هو الصّراط المستقيم الذّي دعا إلى الجواز عليه كلّ من رجع إلى بصيرة وأدّى إلى حسن سيرة".

كان الفلاسفة والمفكّرون الإغريق قد طرقوا باب الاجتماع والعمران البشريّ. لكنّ أفكارهم فيه لم ترق إلى مستوى "علم الاجتماع" وإلى الطّريقة العلميّة المنهجيّة التّي عالجه بها العلامة عبد الرّحمان ابن خلدون في كتابه الشّهير المقدّمة. وقد تفطّن أبو حيّان في كتابه الإمتاع والمؤانسة إلى خطورة هذا الموضوع، فأخذ عن الإغريق بعض نظريّاتهم ونقل عنهم بعض أفكارهم. لكنّه لم يكتف بالأخذ بل أضاف إلى ما أخذ إضافات هامّة. وإن ظلّت دون ما وصل إليه ابن خلدون، إضافة إلى أنّ آراء أبي حيّان في هذا الباب جاءت موزّعة مبثوثة في كامل كتاب الإمتاع، ولعلّ أهمّ ليلة تطرّق فيها أبو حيّان إلى هذا الموضوع هي الليلة السّادسة. وقد جاء أغلبها ردّا على أحد الشّعوبيين واسمه الجيهاني، وفي ردّ أبي حيّان كثير من الموضوعيّة والنّزاهة وكثير من التّرفّع عن التعصّب الضّيق والانتماء العرقيّ البغيض.

وقد انطلق أبو حيّان من تأثير العامل الاقتصادي والظّروف البيئية على الإنسان في حياته فردّ على ما عابه الجيهاني على العرب من أكل اليرابيع والضّباب والجرذان والحيّات مبرزا أنّ العرب في ذلك ليسوا مدفوعين بطبع أو غريزة بل بالحاجة، فلو "نزل ذلك القفر وتلك الجزيرة وذلك المكان الخاوي وتلك الفيافي...كلّ كسرى كان في الفرس، وكلّ قيصر كان في الرّوم وكلّ بلهور كان بالهند ما كانوا يعدون هذه الأحوال لأنّ من جاع أكل ما وجد وطعم ما لحق وشرب ما قدر عليه حبّا للحياة وطلبا للبقاء وجزعا من الموت وهربا من الفناء".

ذلك هو بعض نظرة أبي حيّان التّي يمكن تلخيصها في القول الشّهير "الإنسان ابن بيئته". فشظف العيش أو طيبه، وشدّته أو رفاهه هو الذّي يحدّد خصائص المجتمع في نظر أبي حيّان يخلق شدّة العيش في البدويّ غلظةً محمودة ويولّد الرّفاه في الحضر لينا مكروها، لذلك وجدنا "أنّ أَهلَ البرّ وأصْحَابَ الصَّحَارَى الذِّينَ وطَاؤُهم الأَرْضُ وغِطَاؤُهُمْ السَّمَاءُ هُمْ في العَدَدِ أكثَرُ وعَلَى بَسِيطِ الأَرْضِ أجولُ، ومنَ التَّرَفِ والرَّفَاهِيةِ أبعدُ، وبالحَوْل والقُوَّةِ أعْلَقُ، وإلى الفكرةِ والفطنةِ أَفْزَعُ،

وعَلَى المَصَالِحِ والمَنَافِعِ أَوْقَعُ، ومنَ المَخَازِي آنفُ ومنَ القَبَائِحِ أَعْيَفُ. وَهَذَا للدَّوَاعِي الظَّاهِرةِ والحَاجَاتِ الضَّرُورِيَةِ والعَلاَئِقِ الحَاضَّةِ عَلَى الألفةِ والمَوَدَّةِ والشَّدَائِدِ المُؤْذِيَةِ والعَوارِضِ اللاَّزِبة" وهو ما لا نجده عند الحضر لأنّ اللّين يولّد الميوعة والعدول عن الأخلاق الأصيلة الفاضلة، لذا وجدنا أبا حيّان يؤكدّ أنّ "الدّناءة والرّقة والكيس والهَيْن والخلابة والخداع والحيلة والمكر والخبّ تغلب على هؤلاء وتملكهم لأنّ مدار أمرهم على المعاملات السيئة والكذب في الحسّ والخلف في الموعد".

ويقرّر أبو حيّان مدفوعا بصفويّة أخلاقيّة وتأثّر بقيم الشريعة ومبادئها أمرا نراه مهمّا هو نسبة كلمتي الحضارة والبداوة، فالبدويّ بأخلاقه الفاضلة وعاداته المحمودة التّي ولّدها فيه شظف العيش وقساوة الطّبيعة أكثر حضارة من أرباب الحضر وسكّان المدن، فالبدو "مع توحّشهم مستأذون وفي بواديهم حاضرون، فقد اجتمع لهم من عادات الحاضرة أحسن العادات ومن أخلاق البادية أطهر الأخلاق".

ومن ذلك يخلص أبو حيّان إلى أنّ الحضارة لا تقترن شرطا بالعمران المدنيّ وأنّ العنصر الماديّ أقلّ شأنا وتأثيرا في خلق الحضارة من العنصر الرّوحي.

تجليات المنزع العقليّ في مواقف أبي حيّان وأسلوبه

العقل في مواقف أبي حيّان من العصر

تمهيد: أصاب الخلافة العباسيّة الضّعف بعد قوّة وسؤدد. فلم يصل القرن الرّابع حتّى وجدنا الخلافة قد انقسمت إلى دويلات متناحرة، متقاتلة فكانت البصرة في يد ابن رائق، وفارس وأصبهان والرّي في يد بني بويه والموصل وديار بكر وربيعة في يد بني حمدان ومصر والشّام في يد الإخشيديين، وإفريقية والمغرب في يد الفاطميين، وخراسان وما وراء النّهر في يد السّمانيين وطبرستان وجرجان في يد الديلم والبحرين واليمامة وهجر في يد القرامطة، ولم يبق للخليفة إلاّ بغداد وما حولها وحتّى هذا لم يكن له فيها إلاّ بالاسم "ولا شكّ أنّ أبا حيّان- وهو كثير التنقّل- قد شاهد الفتن والحروب بين هذه الدّويلات وما خلّفته من دمار وخراب، وهو ما طبع موقفه من السّياسة بطابع الرّفض إلى حدّ النّقمة، ولا يكتفي بالنّقد بل سيقدّم البديل السّياسي الذي يراه ضامنا للخروج من تلك الحال المزرية.

الوضع السياسي

يقرّر أبو حيّان التّوحيدي على لسان أستاذه أبي سليمان المنطقيّ فساد الوضع السياسي وترديّه في القرن الرّابع يقول: " فإذا الأولياء أعداء وإذا الحظّ من وراء كلّ مسؤول شديد، وإذا النّصيح غاشّ والثّقة مريب، والمحروم ساخط والإدلال دائم، وإذا الأحوال كلّها فاسدة متردّية فلا الكلام ينفع وال التدبّر يقمع، وإذا الوعظ هباء منثور "فالخاصّة همّها النّهب والاستزادة، والعامّة تتحيّن الفرص لتثور. فتغتنم هجوم الرّوم لتعيث في البلاد سلبا ونهبا، بينما كان الأمير منهمكا في الصّيد والقنص وفي أمور غير ذلك، وهو ما حمل أبا حيّان على التّقرير في مرارة: "وقد بلينا بهذا الدّهر من الدّيانين الذّين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم..وكانوا إذا تلاقوا تواصوا بالخير وتنادوا عن الشرّ..فذهب هذا كلّه،

وتاه أهله وأصبح الدّين وقد أُخلق لبوسه وأُوحش مأنوسه واقتُلع مغروسه، وصار المنكر معروفا والمعروف منكرا، وعاد كلّ شيء إلى كدره وخاثره وفاسده".

فما هي أسباب تردّي الأحوال السياسية بعد قوّة دامت قرونا ومنعة وسؤدد نجد صداهما جليّا في كتب التّاريخ والأدب؟

1- أسباب تردّي الوضع السياسي:

عندما نستجلي أسباب الفساد من خلال كتاب التّوحيدي نجد منها ثلاثة أبرز كم غيرها ألحّ عليها أبو حيّان هي:

أوّلا: استعانة العبّاسين بالفرس في تركيز حكمهم إذ "تطاول له (الحكم) ناس من آل رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم (يقصد العبّاسيين) بالعجم وقوّتهم ونهضتهم وعادتهم في مساورة الملوك وإزالة الدّول وتناول العزّ كيف كان".

وكان لهذه الاستعانة الأثر الكبير على الحياة العامّة إذ مكّنت الفرس من النّفوذ وفرض سلوكهم وعاداتهم وأخلاقهم وذوقهم وحضارتهم، هذا ما جعل الخلافة العباسيّة تتجرّد شيئا فشيئا من الطّابع العربي الإسلاميّ في الحكم وتتبنّى الطابع الأعجمي في التّشبّه بملوك فارس والرّوم، فهذا "الرّبيع- وهو حاجب المنصور- يضرب من يشمّت الخليفة عند العطسة، فيشكى ذلك إلى أبي جعفر المنصور (فيؤيّد تصرّف وزيره رغم ما فيه من عدول عن الآداب العربيّة الإسلاميّة" يقول: "أصاب الرّجل السنّة وأخطأ الأدب" يعلّق أبو حيّان على ذلك في مرارة وألم نتيجة سيطرة الحضارة الأعجميّة: "ألا ترى أنّ الحال استحالت عجما كسرويّة وقيصريّة، فأين هذا من حديث النبوّة النّاطقة والإمامة الصّادقة".

فأصل الدّاء إذن حسب أبي حيّان يكمن في إستقواء العرب بالأعاجم على العرب، أي استعانة العبّاسيين إبّان قيامهم وتركيزهم لدولتهم على الفرس.

ثانيا: البطانة:

السبب الثّاني لتردّي الأحوال السياسية حسب أبي حيّان دو علاقة عضويّة بالأوّل، هو استعانة الحكّام- وأغلبهم فرس- بأهل جنسهم، فأحاطوا أنفسهم ببطانة من ذوي قربتهم، وتعصّبوا لهم وأطلقوا أيديهم في أحوال النّاس وأرزاقهم.

يورد أبو حيّان قول ابن برمويه، متعجّبا ومستنكرا تواطؤ الوزير ابن سعدان مع حاشيته يقول: "ما هذا الاسترسال كلّه إلى ابن شاهويه، وما هذا الكلف ببهرام؟ وما هذا التعصّب لابن مكّيخا؟ وما هذا السّكون لابن طاهر؟ وما هذا التّعويل على ابن عبدان؟" وهؤلاء إذا استُقدموا وقُرّبوا لا لمقدرة فيهم وكفاءة لديهم في إعانة الملك وتخفيف الحمل عليه بالنّصيحة والوعظ لأنّهم "لا يعرفون نظام الدّولة ولا استقامة المملكة" ثمّ هم "لا ممّن يقتبس من علمهم ولا هم يتكلّفون له نصحا" وهمّهم " أن يأكلوا رغيفا وأن يشربوا قدحا" و "سؤلهم تعجيل حظّ وإن كان نزرا واستلاب درهم وإن كان زيفا" ، ويمزّق أبو حيّان بعض الأقنعة التّي تتخفّى وراءها بعض الحاشية فيكشف فسولتهم وخبثهم وأثرتهم وغدرهم، فابن شاهويه "قوله الفساد وعادته تهجين المهنّإ والشّماتة بالعاثر والتّشفّي من المنكوب" إضافة إلى أنّه "صاحب مخرقة (حمق وكذب) وكذب ظاهر. كثير الإيهام شديد التّمويه لا يرجع إلى ودٍّ صادقٍ ولا إلى عقد صحيح وعهد محظوظ" "أمّا بهرام فرجل مجوسيّ، معجب ذميم، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ" و"ابن مكّيخا منهمك بين اللذائذ همّه أن يحتسي دنّ الشّراب" وفي الجملة "هم قوم قد وكدهم الرّجس والإفساد والأخذ بالمصانعة وإغراء الأولياء بما يعود بالوبال على البريء والسّقيم وعلى الزّكيّ و الظّنين (المتّهم) بل هم سباع ضاربة وكلاب عاوية وعقارب لسّاعة وأفاع نهّاشة".

وقد كان ابن سعدان نفسه كثير التذمّر من دنيء فعالهم وكثرة دسائسهم يقول فيهم "رأى واحدا في فتل حبل وآخر في حفر بئر وآخر في نصب فخّ وآخر في دسّ حيلة وآخر في تقبيح حسن، وآخر في شحذ حديد وآخر في تمزيق عرض وآخر في اختلاق كذب وآخر في صدع ملتئم وآخر في حلّ عقد" ويخلص أبو حيّان من كلّ ذلك إلى الحقيقة التالية "إنّ منابع الفساد ومنابت التّغليط كلّها من الحاشية".

ثالثا: إهمال الحاكم شؤون الدّولة ولا مبالاته بأحوال النّاس وتغافله عن أمور الرّعيّة وإقباله على ملذّات الدّنيا وفهمه الحكم على أنّه عزف ونزف وزقّ وقينة، وقد جسّد أبو حيّان كلّ ذلك في شخص بختيار أثناء هجمة الرّوم، ذلك أنّ الرّوم تهايجت على المسلمين فسارت إلى نصيبين بجمع عظيم زائد سنة **362** هـ فخاف النّاس من الموصل وانحدروا على رعب، وماج النّاس بمدينة السّلام واضطربوا،

بينما كان الأمير عزّ الدّولة بالكوفة في التّصيّد ولأغراض غير ذلك وكان قد أضرب عن حديث الفتنة "لانهماكه في القصف والعزف وإعراضه عن المصالح الدّنيويّة والخيرات السّياسيّة". وإزاء تردي الوضع قرّر بعض الوجوه من الخاصّة من مشائخ وعلماء اللّحاق بالأمير لإطلاعه عمّا جرى وحثّه على اتّخاذ التّدابير اللاّزمة "فلم يلتفت إليهم ولا عاج عليهم". وبع انتظار طويل استقبلهم واستمع إليهم استماع المكره، ثمّ أجابهم بما يظهر جهله بواجبات السّائس بما يدلّ على كثير من الرّعونة، وممّا قاله لهم: "إنّكم تظنّون أنّكم مظلومون بسلطاني عليكم وولايتي لأموركم، كلاّ ولكن كنا تكونون يُولّى عليكم...والله لو لم تكونوا أشباهي لما وليتكم ولو لا أنّي كواحد منكم لما جُعلت قيّما عليكم"

وقد كان الخاصّة والعامّة يألمون ويتحسّرون على هذا الغياب ولهذا التّهاون: "لو كان لنا خليفة أو أمير أو ناظر أو سائس لم يفض الأمر إلى هذه الشّناعة".

2- موقف أبي حيّان من كلّ ذلك:

كشف أبو حيّان من خلال عرضه للواقع السّياسي عن موقف متدهور متردّ عديم الاستقرار وعن حال تنذر بالخطر، ويمكن تقسيم مواقف أبي حيّان من كلّ ذلك إلى موقفين:

أ- **الموقف الأوّل**: موقف الحذر والحياد والبقاء على هامش الأحداث يبصر ويحلّل ويبحث ويستنتج ويرفض المشاركة في لعبة السّياسة، فبالرغم من الطّموح المعروف عنه إلى الجاه والمال لم يسعه والحال تلك إلاّ أن يرفض ما عُرض عليه من مهمّات "حبّا في السّلامة" على حدّ قوله، وقد امتنع من النّفوذ إلى الجبل في مهّمة سفاريّة طُلب منه أن يكون عينا، فاستعفى الوزير ابن سعدان من هذه المهمّة قائلا: "ليس لي حاجة في مثل هذه الخدمة".

كما رفض أبو حيّان أن يكون من أصحاب الدّواوين عندما اقتُرح عليه ذلك متعلّلا بأنّه "رجل حبّ السّلامة غالب عليه".

ولعلّ رفضه هذه المهّمات وامتناعه عن أمثالها وليد إدراك حادّ بالخطر المهدّد، وهو إدراك يعكس ما كان يحيط بالمناصب السياسيّة من معاطب، لذلك اكتفى أبو

حيّان بدور الملاحظ والنّاقد مشيرا إلى الخلل داعيا إلى تداركه وإصلاحه، ولذلك أيضا نظفر في آثاره بمواقف طريفة من أوضاع عصره، وهو ما يقودنا إلى:

الموقف الثّاني: **موقف النّاقد المتبرّم:**

بالإضافة إلى المواقف المبثوثة في ثنايا وصف الواقع السّياسي، نجد للتّوحيدي مواقف واضحة وحازمة فيها كثير من الجرأة، منها:

موقفه من السّاسة:

تعرّض أبو حيّان لحال هؤلاء مع النّاس، وعاب عليهم كما أسلفنا إهمالهم شؤون الرّعيّة، وأشهر هؤلاء "بختيار"، ففضح موقفه من ثورة الرّوم وأبرز ما فيه من حمق ورعونة وغرور واعتداء بالنّفس، يصفه عند استقباله الخاصّة: "وكان وافر الحظّ من سوء الأدب قليل التّحاشي من أهل الفضل والحكمة".

كما أنكر على هؤلاء الملوك استبدادهم وجبروتهم، وصوّر ذلك بطريقة غير مباشرة في ثورة الرّوم، إذ بيّن تردّد الخاصّة في اللّحاق ببختيار وإطلاعه على الوضع، رغم تدهور الأحوال "وشغّبوا القول وصوّبوا وصعّدوا وقرّبوا وبعّدوا".

وقد يتعدّى أبو حيّان الإشارة والتّلميح إلى الإبانة والتّصريح، فيصوّر سيرة الملوك في الرّعيّة على لسانها قائلا: " قد ملكتَ نواصينَا وسكنتَ ديارنا، وصادرتنا على أموالنا وحُلتَ بيننا وبين ضياعنا وقاسمتنا مواريثنا وأنسيتنا رفاغة العيش وطيب الحياة وطمأنينة القلب، فضياعنا مقطّعة ونعمنا مسلوبة، وحريمنا مستباح...وخراجنا مضاعف ومعاملتنا سيّئة وجنديّنا متغطرس وشرطيّنا منحرف...وبليّتنا متّصلة وفرحنا معدوم".

وقد تميّز تفكير أبي حيّان بإدراك عميق لمفاسد الحكم المطلق فهو في نظره مقترن بسوء التّدبير والتّغافل عن مصالح الدّولة.

وما عابه على السّاسة أيضا تعاطي الملذّات وإغراقهم في المجون، فأورد سيرة كسرى أنوشروان في العكوف على الصّبوح والغبوق ولوم وزيره له على ذلك، ثمّ أورد نقد أستاذه أبي سليمان المنطقيّ لهذا السلوك، ومن هذا النّقد ما أكدّه من أنّ الزّمان أعزُّ من أن يُبذل في التّمتّع والتّلذّذ. ومن أنّ نظام الدّولة في حاجة إلى عناية

تامّة لأنّ المجانة تضعف الهيبة في نفوس العامّة والخاصّة وأنّ "قلّة الهيبة رافعة للحشمة وارتفاع الحشمة باعث على الوثبة والوثبة غير مأمونة من الهلكة".
ولم يغب عن فطنة أبي حيّان أنّ هذه الأوضاع تشكّل مناخا ملائما للسّعايات والدّسائس فكشف ما كان يحاك في الخفاء للسّلطان من مؤامرات على يد بطانته وحاشيته.

موقفه من البطانة

اعتبر أبو حيّان البطانة من أهمّ المؤثّرات في تصرّف رجال السّياسة وأهمّ الأسباب في صلاحه أو فساده، لذلك تجده يوصي أولي الأمر بوجوب التّحرّي في اصطناع الرّجال. معلنا أنّ "اصطناع الرّجال صناعة قائمة برأسها قلّ من يفي بربّها أو يتأتّى لها أو يعرف حلاوتها".
ولا يكتفي أبو حيّان بإسداء النّصائح، بل كثيرا ما يتعدّاها إلى نقد البطانة- كما رأينا ذلك سابقا- كما لا يتحرّج من التعبير عن استغرابه من تسامح الوزير معهم وتغاضبه عن شنيع فعالهم. يقول متحدّثا عن ابن سعدان، على لسان ابن جبلة: "لمَ سلّطهم وبسّطهم وحدّد أنيابهم وقوّى أسنانهم وفتح أشداقهم وطوّل أعناقهم وقطع أبراقهم، وأبطرهم فأسكرهم حتّى صاروا يجهلون أقدارهم وينسون ما كانو فيه من القلّة والذّلة".

3- أسس الإصلاح السّياسي

من أهمّ أركان الإصلاح السّياسي ودعائمه حسب أبي حيّان أربعة لا يستقيم نظام من دونها، هي:

أ- **المشورة**: مجّد أبو حيّان الحكم القائم على المشورة واعتبر أنّ الرأي كالدّرة يؤخذ حيث وُجد. ونصح ابن سعدان بالاعتماد على رأي أعوانه واستشارة ثقاته "افزع إلى اللّه في الاستخارة وإلى الثّقات بالاستشارة ولا تبخل على نفسك برأي غيرك وإن كان خاملا في نفسك قليلا في عينك".
كما أوصى بوجوب تقريب العلماء والاعتماد على نصحهم وحكمتهم، واستشارتهم في أمور الدّولة والسّياسة، إذ المشورة في رأيه وقف على ثلّة من الحكماء العرفين، الأتقياء: "إنّي أرى على بابك جماعة ليست بالكثيرة..يؤثرون

من لقاءك والوصول إليك لما تُجنُّ صدورهم من النّصائح النّافعة..والحجاب قد حال بينهم وبينك".

ب - **إسعاف العقل وتسويف الهوى**: إلى جانب المشورة أكّد التّوحيدي في برنامجه الإصلاحي على درء الحكم بالهوى

وضرورة اعتماد العقل في تسيير شؤون الدّولة باعتباره المنقذ والمنجد والهادي فـ: "ما وهب اللّه العقل لأحد إلاّ وقد عرضه للنّجاة، ولا حلاّه بالعلم إلاّ وقد دعاه إلى العمل بشرائطه، ولا هداه الطّريقين (أعني الغيّ والرشد) إلاّ ليزحف إلى أحدهما بحسن الاختيار".

ج- **الاعتبار بمن تقدّم**: الأس الثّالث في منهج أبي حيّان الإصلاحيّ هو الاعتبار بأخبار من تقدّم والاقتباس من تجاربهم والاستفادة من آرائهم

ومواقفهم فـ" من لا تجربة له يقتبس ممّن له تجربة" لأنّه "ليس في أبواب السّياسة شيء أجدى وأنفع وأنفى للفساد وأقمع من الاعتبار الموقظ للنّفس والباعث على أخذ الحزم وتجديد العزم".

د- **حرّية التّعبير**: انتقد أبو حيّان بشدّة عادة السّاسة في حجرهم على العقول وتبرهم بالنّقد. وإقصائهم الآخر عن أمور السّياسة، وعقل الألسنة المطالبة

بالحقوق، يقول على لسان العامّة مخاطبا الحاكم: "ولو قالت الرّعيّة لسلطانها، لمَ لا نخوض في حديثك ولا نبحث عن أمرك، ولا نسأل عن عادته وسيرتك، ولا نقف على حقيقة حالك في ليلك ونهارك..ولمَ لا نبحث في أمرك، ولمَ لا تسمع كلّ غثّ وسمين منّا؟".

وعبّر له ابن سعدان ذات مرّة عن ضيقه بخوض العامّة في شؤونه والاهتمام بأسراره وبما ارتآه لردعهم من زجر ووعيد. قال له ليلة: "قد واللّه ضاق صدري بالغيظ لما يبلغني عن العامّة من خوضها في حديثنا وذكرها أمورنا وتتبّعها لأسرارنا، وقد تكرّر منّا الزّجر وشاع الوعيد"، لكنّ أبا حيّان اعتبر خوض العامّة في شؤون راعيها حقّا من حقوقها وألقى على الوزير درسًا في علاقة الرّاعي برعيّته وهي في رأيه علاقة عضويّة: "لأنّ الملك لا يكون ملكا إلاّ بالرّعيّة، كما أنّ الرّعيّة لا تكون رعيّة إلاّ بالملك" وضرب له مثالا على حسن تصرّف السّائس بالخليفة

المعتضد وقد بلغه أنّ قوما يجتمعون ويطعنون في سياسته، فمنع وزيره من إنزال العقاب بهم ودعاه إلى البحث في أسباب نقمتهم، ثمّ قال لوزيره: "ألا تدري أنّ أحدا من الرّعيّة لا يقول ما يقول إلاّ لظلم لحقّه أو لحقّ جاره، وداهية نالته أو نالت صاحبا له".

لكنّ الحلم لا ينفي الحزم والشدّة، لأنّ أصحاب المراتب "يجب أن يدَعوا الهوينا جانبا ويشمّروا للنّفع والضّر والخير والشّر، ويكون ضرّهم أكثر وشرّهم أغلب، ورهبوت خير من رحموت" بل "ليس في أبواب السّياسة شيء أجدى وأنفع وأنفى للفساد وأقمع من الاعتبار الموقظ للحسّ، الباعث على أخذ الحزم وتجربة العزم، فإنّ الوكال والهوينا قلّما يفضيان بصاحبهما إلى درك مأمول ونيل مراد وإصابة متمنّى".

الوضع الاجتماعي

تمهيد:

إنّ العلاقة بين السّياسة والاجتماع علاقة عضويّة، فصلاح المجتمع رهين صلاح السّياسة، كما نصّ على ذلك ابن خلدون في قولته الشّهيرة "الظّلم مؤذن بخراب العمران".

وقد اطّلعنا في الفصل السّابق على فساد الأحوال السّياسيّة وتدهورها، فكيف انعكس ذلك على الوضع الاجتماعي في عصر أبي حيّان؟

إنّ النّاظر في الحالة الاجتماعيّة في القرن الرّابع من خلال الإمتاع والمؤانسة يخرج بصورة حالكة لا تقلّ قتامة عن الوضع السياسيّ، فهو مجتمع غلبت عليه النّزعة الماديّة وطغت عليه الأنانيّة والأثرة، خال من الأفاضل المصلحين" والديّانين الذّين يصلحون أنفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم" وإذا الزّمن قاتم متلوّن لا عاشق فيه للمروءة ولا منتهز فيه للخير ولا مؤثر فيه للصّدق ولا طالب فيه للصّواب.

وإذا "الشّغب متّصل وطلب المال لا آخر له، والمصطنع مستزيد والمحروم ساخط والمال ممزّق والتّجديف من الطّالب واقع..والسرّ مكشوف والعلانيّة فاضحة، وقد ركب كلّ هواه".

وإذا المعروف منكرا والمنكر معروف، وإذا الكلّ يلهث وراء المال، فالخاصّة لا همّ لها إلاّ استلاب درهم وإن كان نزرا والعامّة لا همّ لها إلاّ سدّ الرّمق ولو كان ذلك بالسّلب والنّهب.

وعموما يبدو المجتمع من خلال الإمتاع والمؤانسة مجتمعا فاسدا مختلاّ عديم التّوازن. فما هي مظاهر هذا الفساد وهذا الاختلال؟

ظاهرة الطبقيّة

وتتمثّل في انقسام المجتمع قسمين متقابلين كلّ التّقابل، طبقة ضئيلة مترفة تنحصر في الحكّام والولاّة والأمراء ومن يدور في فلكهم، وأغلب هؤلاء من الفرس. لم يكن لهم من سبب في اعتلاء مناصبهم إلاّ الّمتّع بالدّنيا. فكانت تعيش في بذخ فوق المعقول وترف فوق التّصور، فهذا الوزير ابن الفرات كان يستغلّ من ضياعه كلّ سنة مليونين من الدّنانير وينفقها في ملذّاته وشهواته، رُوي أنّه كان لا يأكل إلاّ في ملاعق من بلّور وأنّه كان لا يأكل بالملعقة إلاّ لقمة واحدة. فكانت توضع على المائدة ثلاثون ملعقة.

ويقابل هذه الطبقة فاحشة الثّراء طبقة مسحوقة تعيش الفقر والخصاصة والحرمان، كثيرا ما تجد نفسها محرومة، في حاجة تشكو غلاء القوت وعوز الطّعام وتعذّر الكسب وغلبة الفقر، بل كثيرا ما تجد نفسها مدفوعة إلى "بيع الدّين وإراقة ماء الوجه وكدّ البدن وتجرّع الأسى ومقاساة الحرقة ومضّ الحرمان والصبر على ألوان وألوان" وقد أطنب أبو حيّان في وصف حال العامّة وما لحقها من ضرّ يصف التّوحيدي ردّ فعلها على لسانها مخاطبة السّلطان " قد سكنت ديارنا وصادرتنا على أموالنا..وقاسمتنا مواريثنا...فنعمنا مسلوبة...وخراجنا مضاعف...ووقوفنا منتهبة".

ومن الأمثلة المعبّرة عن سوء حال العامّة ما رواه أبو حيّان من أنّ أناسا كانوا يجتمعون على الشّط فلمّا نزل الوزير ابن سعدان ليركب صاحوا وضجّوا وذكروا غلاء القوت وعوز الطّعام وتعذّر الكسب وغلبة الفقر وتهتّك صاحب العيال، وتذهب الشائعات إلى أنّ الوزير أجابهم جوابا مرّا مع قطوب في الوجه وإظهار التّبرّم بالاستغاثة: "بعد لم تأكلوا النّخالة".

إنّ وضعا سياسيا يقوم على الاستبداد والقمع الدّائم للحريّات، وعلى الإهمال. وإنّ وضعا اقتصاديا يُسحق فيه العامّة، وإنّ وضعا اجتماعيّا تحتدّ فيه الفوارق الاجتماعيّة وتتعمّق فيه الهوّة بين الخاصّة والعامّة لَهُوَ مناخ ملائم لعدم الاستقرار والانتفاضات والثّورات ولبروز ظواهر أخرى لا يفرزها إلاّ وضع مختلّ عديم التّوازن وأبرزها:

ظاهرة الانتفاضات والثّورات

من الطّبيعي والحالة الاقتصاديّة كما أسلفنا أن تتحرّك العامّة بدافع الخصاصة والحرمان، وإن لجأت أحيانا إلى الشّكوى والاستغاثة بأولي الأمر مثلما هو الحال في قصّة العامّة مع ابن سعدان على الشطّ فإنّها لم تتردد إبّان هجوم الرّوم على بلاد المسلمين من اغتنام الفرصة، ذلك أنّها "وجدت فرصتها في العَيثِ والفساد والنّهب والغارة" وما ذاك التّصرّف غير الواعي إلاّ تفريغ لكبت سياسيّ واقتصاديّ وردّ فعل على استغلال لهم فاحش.

وكان من أشهر هؤلاء طائفة العيّارين، يقول التّوحيدي: "وقد حصل من العيّارين قوّاد وأشهرهم ابن كبرويه وأبو الدّود وأبو الذّباب وأسود الزّبد وأبو الأرضة وأبو النّوابح، وشنّت الغارة واتّصل النّهب وتوالى الحريق ولم يصل إلينا الماء من دجلة".

والمتأمّل في هذه الأسماء يدرك دون عناء دلالاتها الطّبقيّة إذ ينتمي أغلبهم إلى أكثر الطّبقات شعبيّة وفقرا، ولعلّ أهمّ هذه الوجوه كما جاء في كتاب الإمتاع أسود الزُّبد الذّي "كان عبدا يأوي إلى قنطرة الزّبد ويلتقط النّوى ويستطعم من حضر ذلك المكان بلهو ولعب وهو عريان لا يتوارى إلاّ بخرقة، فلمّا وقعت الفتنة وفشا الهرج والمرج ورأى هذا الأسود من هو أضعف منه قد أخذ السّيف وأعمله، طلب سيفا وشحذه ونهب وأغار وسلب".

موقف أبي حيّان من هذه الظّاهرة:

كان لنشأة أبي حيّان في وسط فقير دور في إدراكه ما تعانيه العامّة وما تقاسيه من ويلات الحرمان والخصاصة. كما أتاحت له تجربته الاجتماعيّة الواسعة معايشة مختلف الطّبقات فخالط الرّعاع والسّفلة وخدم العلماء والوجهاء وتصفّح أحوال النّاس وأقوالهم وأعمالهم وأخلاقهم، وهو ما يكسب آراءه قيمة وأهميّة، خاصّة أنّه

كان شاهد عيان على ما جدّ في عصره. فما هو موقفه من ظاهرتي الخاصّة والعامّة؟

موقفه من العامّة: تبدو العامّة من خلال أقوال التّوحيدي فيها مشوّهة، في وضع دون: "إن قلت لا عقول لهم كنت صادقا وإن قلت لهم أشياء شبيهة بالعقول كنت صادقا". وإذا نعتهم ألحق بهم صفات كلّها زراية واحتقار. فهم "همج ورعاع وأوباش وسقاط وأنذال وغوغاء" لذا بالرغم من انتساب أبي حيّان إلى طبقة فقيرة معوّزة فإنّه لا يعتبر نفسه من العوام، لأنّ مقياس التّمييز عنده ليس المال بل العلم والأخلاق. فعندما أشار عليه الوزير ابن سعدان بنشر معارفه في عامّة النّاس بالتّصدي لتعليمهم، امتنع عن ذلك قائلا: " إنّ التّصدي للعامّة خلوقة وطلب الرّفعة بينهم ضعة والتشبّه بهم نقيصة" إلاّ أنّ النّاظر بعمق وتروّ في موقف أبي حيّان من العامّة يلاحظ تمييزا بين نوعين، تحدّث عنهما في ثورة الرّوم فقال: "وصارت العامّة طائفتين، طائفة ترقّ للدّين ولما داهم المسلمين...وطائفة وجدت فرصتها في العبث والفساد والنّهب والغارة".

وتبدو نقمة أبي حيّان جليّة على الفئة الضّالة من العامّة لاغتنامها فرصة هجوم الرّوم وانصرافها إلى السّلب وهتك الحرمات والعدول عن الطّرق الشّرعيّة في المطالبة بحقوقها. وبقدر ما نقم على هذا الشّق من العامّة فإنّه كان راضيا على الشقّ المتخلّق. مدافعا عنه مبلغا المسؤولين ما يعانيه. وأبرز مثال على ذلك نقل أبي حيّان لابن سعدان ما سمعه بباب الطّاق: "سمعتُ بباب الطّاق قوما يقولون...".

ويعلمنا أبو حيّان بنتيجة وساطته تلك فينقل قول الوزير: "واللّه لأنظرنّ للفقراء بمال أقطعه من الخزانة وأحدّد سعر الخبز" ويضيف: "أنّ الوزير وفي بوعده وسمع العامّة تدعو له في الجوامع".

وقد لا يكتفي أبو حيّان بالتّلميح أو نقل ما تشكو منه العامّة، بل قد يلجأ إلى أساليب مباشرة. فيحاول حمل ابن سعدان على تعديل سياسته لرعيّته إلى حدّ تقديم مجموعة من الوصايا السياسيّة في قلب أوامر ونواه: "مر بالصّدقات...اهجر الشّراب، أدم النّظر في المصحف".

وهكذا فإنّ لأبي حيّان موقفين من العامّة: العامّة "الضّالة" التّي كان همّها العاجلة، وموقفه منها موقف إدانة ورفض إلى حدّ النقمة خاصّة لأنّه كان أحد ضحاياها إبّان ثورة الرّوم والعامّة الرّاشدة، وقد دافع عنها وبلّغ صوتها إلى السّلطان.

ظاهرة التّصوف

يقوم التّصوف كما عرّفه ابن خلدون في مقدّمته "على العكوف على العبادة والانقطاع إلى اللّه والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها والزّهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة ومال، والانفراد عن الخلق والعبادة".

من أهمّ أسس التّصوّف إذن التّرفع عن الدّنيا ورفض الخوض في شؤونها سياسيّة كانت أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة.

والمطّلع على كتاب الإمتاع والمؤانسة يجده حافلا بذكر أخبار المتصوّفة وأعلامهم، ذلك أنّ العامّة قد تنوّعت ردود فعلهم على تردّي الأحوال السياسيّة والاقتصاديّة، فلئن لجأ البعض إلى الثّورة والرّفض والانتفاضات فقد لجأ شقّ منهم- وهو المتصوّفة- إلى الصّبر والاستسلام إلى القضاء والقدر وإيلاء وجوبهم نحو اللّه وقد باعوا الدّنيا بالآخرة.

فكيف تبدو صورة المتصوّفة في كتاب الإمتاع؟

هم قوم غرباء في عصرهم، تحلّوا بقيم مثاليّة في عالم متدهور، حصروا حياتهم في "القراءة والصّلاة والنّوم...وقد رضوا في هذه الدّنيا العسيرة ولهذه الحياة القصيرة بكسرة يابسة وخرقة بالية وزاوية من المسجد مع العافية من بلايا طلاّب الدّنيا".

ولعلّ اختيار هذا النّمط السّلبي في الحياة جعل الخاصّة تنبذهم وترفضهم. فعدّوهم "أدنياء أردياء" قد غلبت عليهم الغفلة والبلاهة والخسّة. فكانوا منبوذين محتقرين.

ولعلّ ذلك عائد إلى أسباب عديدة منها:

1- رداءة مظهرهم وإهمالهم لشكلهم في عصر غلب فيه الشّكل على المضمون وفي مجتمع حصل فيه الأمر "على أن يقال: فلان خفيف الرّوح وفلان حسن الوجه وفلان ظاهر الكيس".
2- تشبّهم بقيم روحيّة –تبدو أحيانا ضاربة في المثاليّة- في عصر غلبت عليه النّزعة الماديّة وطغى عليه الطّمع والجشع.

موقف أبي حيّان من هذا الظاهرة:

يمكن فهم موقف أبي حيّان من المتّصوّفة من خلال حديثه عن أحوالهم. وعمّا يعانونه من صراع داخليّ وانفعال نفسانيّ. فإذا عدنا إلى حديث أبي حيّان عنهم وجدناهم مثل سائر الخلق لهم اهتمام بالدّنيا وأحوالها، يخوضون في مواضيع السّياسة ويتسقّطون الأخبار ويتتبّعون تطوّر الأحداث ولمّا انتبهوا إلى سوء فعالهم وضاقت صدورهم واستولى عليهم الوسواس هرعوا إل أبي زكريّا الزّاهد باحثين عن الرّاحة النّفسيّة لديه: "مقتدين به" وما أن نزلوا به حتّى بادرهم بقوله: "حدّثوني ما الذّي سمعتهم، وماذا بلغكم من حديث النّاس؟" فتركوه إلى أبي الحسن الضّرير وكلّهم يعتقد أنّهم لن يظفروا إلاّ عنده لزهده وورعه وعبادته وتوحّده وشغله بنفسه. فإذا به يستقبلهم بسؤاله: "ما عندكم من أحاديث النّاس" بذلك يحقّ لنا القول إنّ هذه لطبقة لم تتزهّد ولم تتصرّف عن اقتناع واختيار، بل هم قوم أجبرهم الفقر والحرمان والحاجة إلى التّصوّف، وأفضل دليل على عدم اقتناعهم بما هم فيه ما سنراه في الحديث عن ولع الشّيوخ باللّهو وإقبال المتصوّفة على مجالس الغناء وتواجدهم مع القيان والجواري والمغنّيات.

ولكنّ اعتدال أبي حيّان وموضوعيته جعلاه يعبّر عن إعجابه بغزارة علم المتصوّفة وكثرة كتاباتهم إذ "لو جُمع كلام أئمّتهم وأعلامهم لزاد على عشرة آلاف ورقة عمّن نقف عليه في هذه البقاع المتقاربة سوى ما عند قوم آخرين لا نسمع بهم ولا يبلغنا خبرهم".

انتشار اللّهو والمجون

اتّخذ المجون في القرن الرّابع مظاهر عديدة ووجوها متنوّعة من إقبال على مجلس الأنس واللّذة إلى غرام بالجواري أو تعلّق بالغلمان، والنّاظر في كتاب الإمتاع والمؤانسة وخاصّة مقدّمة الجزء الثّاني يلاحظ كثرة أسماء الجواري مثل "علوة" و"بلّور" و"نهاية" و"شعلة" و"ترف" و"خلوب" إلى غير ذلك، ويتجاوز أبو حيّان ذكر الأسماء إلى إيراد إحصاء مؤرّخ بتاريخ **360** للهجرة يقضي بوجود **460** جارية بالكرخ فقط، منهنّ **120** حرّة و **95** غلاما، ويحترز أبو حيّان

في هذه الإحصائيّة، فيقول: "سوى ما كنّا لا نظفر به ولا نصل إليه، وسوى ما كنّا نسمعه ممّن لا يتظاهر بالغناء والطّرب".

وهذه الكثرة تدلّ على رواج سوقهم وعلى إقبال النّاس على اللّهو الذّي لم يقتصر على الغوغاء والعامّة بل تعدّى الخاصّة إلى خاصّة الخاصّة من شيوخ وأتقياء ومتصوّفة أمثال ابن فهم الصوفي الذّي إذا سمع نهاية جارية ابن المغنّي "ضرب بنفسه الأرض وتمرّغ في التّراب وهاج وأزبد وتعفّر شعره..يعضّ بنابه، ويخمش بظفره ويركل برجله ويخرق المرقّعة قطعة قطعة" ومثل ابن معروف القاضي وابن صابر القاضي الذّي إذا بلغت درّة "كانت وكنّا" "رأيت الجيب مشقوقا والدّمع منهملا والبال منخذلا ومكتوم السّر في الهوى باديا ودليل العشق على صاحبه مناديا" وأبو عبد اللّه المرزباني إذا سمع "خلوبا" جارية ابن أيّوب جُنّ واستغاث وشقّ الجيب وحولق".

وكان التّوحيدي حريصا على ذكر مراتبهم الاجتماعيّة ومكانتهم العلميّة، فإذا هم بين صوفيّ وقاض وطبيب وشيخ ومقرئ. فإذا كان حال صفوة القوم وجلّة النّاس على ما وصف أبو حيّان. فكيف ستكون طبقة العامّة؟

موقف التّوحيدي من هذه الظّاهرة: لم يبد أبو حيّان من ولع الشّيوخ باللّهو موقفا صريحا واضحا بل يمكن فهم موقفه من خلال حرصه على ذكر مراتب المتحدّث عنهم، والتّأكيد على المفارقة بين السنّ والفعل من ناحية وبين درجتهم العلميّة وما يأتونه من أعمال ذاهبة بهذه الهيبة متلفة لهذا الوقار، تتزيّن به أمام العامّة بينما تخفّى وراء هذا القناع حقيقة محيّرة بل غريبة هي أنّهم لا يختلفون عن العامّة في ابتذالهم ومجونهم.

كثرة المذاهب والفرق

عدّ أبو حيّان تعدّد الفرق الدينيّة وكثرة المذاهب المتفشيّة في عصره مظهرا من مظاهر الفساد والتّشتّت، ونتيجة لعدول المسلمين عن الجوهر الخالص للدّين، فقد كثرت "الفتن والمذاهب، والتّعصّب والإفراط، وما تفاقم منها وزاد ونما وعلا وترَاقى، وضاقت الحيل عن تداركه وإصلاحه، وصارت العامّة مع جهلها تجد قوّة من خاصّتها مع علمها. فسُفكت الدّماء واستُبيح

الحريم، وشُنّت الغارات، وخُربَت الدّيارات ، وكثر الجدال، وطال القيل والقال، وفشا الكذب والمحالُ، وأصبح طالب الحقّ حيران، ومحبّ السّلامة مقصودا بكلّ لسان وسنان، وصار النّاسُ أحزابا في النّحل والأديان، فهذا نُصيريّ، وهذا أشجعيّ، وهذا جاروديّ وهذا قطعيّ وهذا جبّائيّ وهذا أشعريّ وهذا خارجيّ وهذا شُعيْبيّ وهذا قرمطيّ وهذا راونديّ وهذا نجّاريّ وهذا زَعفرانيّ وهذا قدريّ وهذا جبريّ وهذا لفظيّ وهذا مستدركيّ وهذا حارثيّ وهذا رافضيَ، ومن لا يحصي عددها إلاّ اللّه الذّي لا يعجزه شيء...".

وهو ما يبيح لنا القول بأنّ أبا حيّان كان صفائيّ النّزعة الدينيّة سلفيّ الاتّجاه. وهذه النّزعة الصفائيّة - أو الصّفويّة- كانت ردّ فعل طبيعيّ على ما بلغه الواقع الدينيّ في عصر أبي حيّان من تشتّت وضعف وتفرقة وما ولّد ذلك من تناحر وتقاتل في ظاهره باسم الدّين وفي حقيقته بغية مصلحة عاجلة.

الوضع الفكري

سوء حالة الأديب

رغم ازدهار سوق الأدب ورواجه فإنّ وضع العديد من أدباء القرن الرّابع كان مزريا، مؤلما والأمثلة على ذلك عديدة.

والظّاهر أنّ الواقع الماديّ المتهرّئ قد دفع الكثير من علماء القرن الرّابع وأدبائه إلى إراقة ماء الوجه هربا من الخصاصة والفاقة، فأبو سليمان المنطقيّ عالم عصره كانت "حاجته ماسّة إلى رغيف وحوله وقوته قد عجزا عن أجرة مسكنه، وعن وجه غدائه وعشائه عاش".

ووهب بن يعيش الفيلسوف كان "شديد الفقر ظاهر الخصاصة لاصقا بالدّقعاء" وابن غسّان الشّاعر غرّق نفسه في البحر لأسباب تجمّعت عليه "من صَفر اليد وسوء الحال وجرب أكل البدن".

بل إنّ أبا حيّان نفسه رغم سعة علمه وعمق ثقافته وجد نفسه مجبرا على الارتزاق من مهنة الوراقة والنّقل والتّصحيح.

يرجع أبو حيّان المعرفة البشريّة إلى منابع أربعة هي المعرفة عبر الحواسّ والتجربة الإنسانيّة والعقل والإلهام.

أمّا التّجربة فهي ضرورية للإنسان لأنّها "مرائي الإنسان يبصر فيها، بل هي عيونه التّي يرى بها، بل هي عقوله التّي يستثمر بها، وهي كمال النّفس بلحاظ ما لها" وأمّا العقل فهو "خليفة اللّه، وهو القابل للفيض الخالص الذّي لا شوب فيه ولا قذى، وإن قيل هو نور في الغاية لم يكن ببعيد، وإن قيل بأنّ اسمه مُغْنٍ عن نعته لم يكن بمنكر" بل هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه ونوره "أسطع من نور الشّمس به ترتبط النّعمة..شريعته الصّدق وأمره المعروف وخاصتّه الاختيار ووزيره العلم...وجنده الخيرات وثمرته اليقين" وإذا "شعّ عمّ نفعه، وإذا برق خصّ نفعه" وهو "المنيحة التّي لا يوازيها شيء وإذا اختّل فهو البلوى التّي لا يتلافاها شيء".

ويرجّح أبو حيّان المعرفة العقليّة على المعرفة الحسيّة لأنّ ما خفي عن الحواسّ لأنّ ما خفي عن الحواسّ هو في حقيقة الأمر باد جليّ في فضاء العقل، يؤكّد ذلك قوله: "والعيان العقليّ فوق القياس الحسّي لأنّ العقل مولى والحسّ عبد".

وبدافع عقليّ/ دينيّ رفض أبو حيّان بشدّة كلّ ماله علاقة بالأساطير والخرافات التّي راجت في ذلك العصر مثل الاعتقاد في قلب النحاس ذهبا بفضل الكيمياء.

يبدي أبو حيّان رأيه في هذه الظّاهرة عبر:

1- أخذه على مسكويه إفناءه عمره في مثل هذه الأباطيل "أمّا مسكويه فحائل العقل لشغفة بالكيمياء".

ويقول في موطن آخر من الإمتاع "كان مشغولا بطلب الكيمياء مع أبي الطيّب الكيميائي الرّازي، مملوك الهمّة في طلبه والحرص على إصابته، مفتونا بكتب أبي زكريا، وجابر بن حيّان".

2- إيراده رأي أحد شيوخه الرّافض للاعتقاد في إمكانيّة قلب النّحاس ذهبا وتأييده لموقف شيخه عبر تقريضه والتّأكيد على فضله يقول: "وأمّا أبو زيد البلخي- وهو سيّد أهل المشرق في أنواع الحكمة- فذكر أنّه محال ولا أصل

له، وأنّ حكمة اللّه تعالى لا توجب صحّة هذا الأمر وأنّ صحّته مفسدة عامّة، (واللّه لا يحبّ الفساد) ويقدّم أبو حيّان مجموعة من الحجج يمتزج فيها الفلسفيّ بالدّيني بالطبيعيّ على استحالة ذلك "وأبينُ ما سمعته في هذا الحديث أنّ الطّبيعة فوق الصّناعة وأنّ الصّناعة دون الطبيعة، وأنّ الصّناعة تتشبّه بالطّبيعة ولا تكتمل، والطّبيعة لا تتشبّه بالصّناعة وتكمُل"، إضافة إلى أنّ "الصّناعة بشريّة، مستخرجة من الطّبيعة التّي هي إلهيّة، ولا سبيل لقوّة بشريّة أن تنال قوّة إلهيّة بالمساواة، فأمّا بالتّشبيه والتّقريب والتّلبيس فيمكن أن يكون بالصّناعة شيء كأنّه ذهب أو فضّة، وليس هو في الحقيقة لا ذهب ولا فضّة..."

من ذلك أيضا رفضه الإيمان بالفأل والطّيرة لتنافيهما والعقل وتعارضهما ومبادئ الدّين، يقول عنهما أبو حيّان: "ليس لهما علل راتبة، ولا أسباب موجبة ولا أوائل معروفة، ولهذا كره الإفراط في التّطيّر والتعويل على الفأل لأنّهما أمران يصحّان ويبطلان، والأقلّ منهما لا يميّز من الأكثر".

ويبرّر أبو حيّان رفضه لمثل هذه الضّلالات تبريرا دينيّا إذ "يروى أنّ الرّسول صلّى اللّه عليه وسلّم نهى عن الطّيرة" ثمّ يؤكّد "أنّ أفعال اللّه تعالى خفيّة المطالع جليّة المواقع مطويّة المنافع، لأنّها تسري بين الغيب الإلهي والعيان الإنسيّ"، ثمّ يبرز أنّه لا يميل إلى مثل هذه التّرهات والضّلالات إلاّ ضعاف العقول "وإنّما هذه الأخلاق عارضة للنّساء وأشباه النّساء، ومَن بنيته ضعيفة ومادّته من العقل طفيفة وعادته الجارية سخيفة".

العقل في منهج أبي حيّان وأسلوبه

إنّ النّاظر في طريقة أبي حيّان في عرض قضايا العصر الفكريّة منها خاصّة يتبيّن له خصالا عديدة منها :

موضوعيّته ونزاهته وابتعاده عن الهوى والتطرّف

من ذلك :

ترجمته لرجال عصره ساسة كانوا أو أدباء أو كبراء

لقد عمد أبو حيّان – مدفوعا بطلب الوزير ابن سعدان- إلى الحديث عن الكثير من معاصريه، ورغم تنّوع علاقته بالمتحدّث عنهم، تقديرا وإعجابا أو كرها وإبغاضا فإنّه لم يتسرّع في الحديث عنهم، بل قد عمد إلى التّحريّ ومراجعة غيره، لأنّ التّرجمة للأشخاص تستوجب نزاهة وتثبّتا وتسويفا للهوى والتّعصّب، فلمّا سأله أبو حيّان عن ابن العميد قال: "سألت جماعة عن هذا، فأجابني كلّ واحد بجواب، إذا حكيته عنه كان ما يقال فيه ألصق، وكنت من الحكم عليه أو له أبعد".

ومن أعلام العصر الذّين ترجم لهم أبو حيّان في كتابه الإمتاع و المؤانسة:

أبو سليمان المنطقيّ: لقد أظهر أبو حيّان إعجابا جليّا بأستاذه وأثنى عليه في مواضع عديدة من الإمتاع منها قوله: "أدقّهم نظرا وأقعرهم غوصا وأصفاهم فكرا وأظفرهم بالدّرر وأوقعهم على الغرر".

ومنها قوله: "إنّ شيخنا أبا سليمان غزير البحر، واسع الصّدر، لا يُغلق عليه في الأمور الرّوحانيّة والأنباء الإلهيّة والأسرار الغيبيّة، وهو طويل الفكرة كثير للوحدة، وقد أوتي مزاجا حسن الاعتدال، وخاطرا بعيد المنال، ولسانا فصيح المجال" لكنّ هذا الإعجاب وهذا التّقدير لم يحولا دون التّطرّق إلى بعض عيوبه فهو مثلا يشكو "تقطّعا في العبارة ولكنة ناشئة عن العجمة وقلّة نظر في الكتب وفرط استبداد بالخاطر، وبخل بما عنده من هذا الكنز"، بل وجدنا التّلميذ يأخذ

على شيخه وقوعه في تناقض غير مفهوم في حديثه عن الفلسفة والشّريعة فهو "قد أفرز الشّريعة من الفلسفة، ثمّ حثّ على انتحالهما معا، وهذا شبيه بالمناقضة".

يحي بن عديّ: لا يخفي أبو حيّان إعجابه بشيخه فقد "كان متأنّيا في تخريج المختلفة وقد برع في مجلسه" الكثير ولكنّه بالمقابل كان " فروقة، مشوّه التّرجمة رديء العبارة" إضافة إلى أنّه "لم يكن يلوذ بالإلهيات، كان ينبهر فيها ويضلّ في بساطها ويستعجم عليه ما جلّ، فضلا عمّا دقّ منها".

أمّا **مسكويه** فمحاسنه عديدة منها أنّه "لطيف اللّفظ، رطب الأطراف، رقيق الحواشي، سهل المأخذ...مشهور المعاني".

هذا الوجه، أمّ القفا فهو "فقير بين أغنياء، وعييّ بين أبنياء" ثمّ هو "يرد أكثر ممّا يصدُر ويتطاول جهده ثمّ يقصر، ويطير بعيدا ويقع قريبا، ويسقي من قبل أن يغرس...وله بعد ذلك مآخذ من الكذب، وهو حائل العقل لشغفة بالكيمياء".

أمّا **أبو بكر القوسيّ** "فهو رجل حسن البلاغة، حلو الكناية، كثير الفقر العجيبة، جمّاعة للكتب الغريبة، محمود العناية في التّصحيح والإصلاح والقراءة، كثير التّردد في الدّراسة، إلاّ أنّه غيرُ نصيح في الحكمة لأنّ قريحته ترابيّة وفكرته سحابيّة، فهو كالمقلّد بين المحقّقين والتّابع للمقلّدين مع حبّ للدّنيا شديد وحسد لأهل الفضل".

ولمّا سأله ابن سعدان عن أبي الفتح بن فارس، قال أبو حيّان عنه بكلّ موضوعيّة "إنّه شيخ فيه محاسن ومساو" ثمّ شرح حكمه بأن أبرز محاسنه ومنها " أنّ له خبرة بالتّصرف وهناك أيضا قسط من العلم بأوائل الهندسة، وتشبّه بأصحاب البلاغة، ومذاكرة في المحافل صالحة" ومن مساويه "الرّعونة والمكر والإبهام والخسّة والكذب والغيبة".

ولمّا دُفع أبو حيّان إلى حديث عن ألدّ أعدائه –ابن عبّاد –فإنّه رغم خروجه من عنده "مغيضا، مقروح الكبد لما ناله من الحرمان المرّ والصدّ القبيح واللّقاء الكريه، والقدع المؤلم والمعاملة السيّئة والتغافل عن الثّواب على الخدمة وحبس الأجرة على النّسخ والوراقة والتهجّم المتوالي عند كلّ لحظة ولفظة" رغم كلّ ما عاناه منه فإنّ أبا حيّان قد أقرّ لابن عبّاد ببعض الخصال منها "أنّه كثير المحفوظ،

حاضر الجواب، فصيح اللّسان، قد نتف من كلأ أدب خفيف أشياء وأخذ من كلّ فنّ أطرافا".

ومن يتأمّل هذه التّراجم، يتبيّن أنّ أبا حيّان لا يكتفي بفضائل الشّخص ومزاياه ويغضّ عن عيوبه حتّى ولو كان من جلّة شيوخه، بل يحدث في ترجمته ضربا من التّوازن بذكر ما له وما عليه.

فبنى تراجمه على محورين متقابلين، مدح وذمّ، ورفع وخفض، وجرح ومداواة، فكان ناقدا للرّجال بكلّ جرأة وصراحة "لم يضطرّ إلى التّعديل في منظوراته أو إلى المهادنة والمصالحة، ولم يكن سها المجاملة، وكان إنسانا قلقا ينظر حوله بعين النّاقد المستريب، ولم يكن سهلا عليه أن يغلق عقله المتفتّح على وهم "لذلك وجدناه يلحّ على أن يصان كتاب الإمتاع عن عيون الحسّاد والمتربّصين به، لشعوره أنّ ما قال يمسّ الآخرين ويؤذي شخصيّاتهم.

وهو إن فعل ذلك إنّما لضيقه بأساليب المجاملة، ولاعتقاده أنّه لابدّ من حمد المحسن وذمّ المسيء، وهو يقول ذلك بصرح العبارة: "متى كان ذكر المهتوك حراما والتّشنيع على الفاسق منكرا والدّلالة على النّفاق خطلا، وتحذير النّاس من الفاحش المتفحّش جهلا؟ هذا ما لا يقوله من قام بالموازنة وبالمكايلة، وعرف الفرق بين المكاشفة و المجاملة".

وجملة القول، لقد اتّسم منهج أبي حيّان في التّرجمة لبعض معاصريه بالوسطيّة والاعتدال والتوفيق، وهي خصائص يمكن سحبها على العديد من مواقفه الأخرى الفكريّة والأدبيّة واللّغوية مثل اللفظ والمعنى والشّعر والنّثر والنحو والمنطق والفلسفة والشّريعة مثلما سنتبيّن ذلك لاحقا. فكان يبني الموضوع أو القضيّة على ركنين مختلفين كلّ الاختلاف دون أن يرجّح ركنا على آخر ترجيحا بيّنا على أساس عصبيّ أو مذهبيّ، وهو من بعض سمات الاعتدال والوسطيّة.

الاعتدال والوسطيّة

تمهيد: بدا اعتدال أبي حيّان بجلاء في كتابه الإمتاع والمؤانسة في المحاورات

العديدة التي أدورها الكاتب ويمكن إجمالها في المفاضلة بين العرب والعجم، والنّحو والمنطق، والفلسفة والشّريعة والشّعر والنثر والبلاغة والحساب.

وإذا نظمنا هذه الثّنائيات في جدولين، أمكن الخروج بعمودين متقابلين، الأوّل يندرج فيه العرب، والنّحو، والشّريعة والشّعر والبلاغة أمّا الآخر المقابل فيضمّ العجم والمنطق والفلسفة والنثر والحساب.

وهو ما يضعنا إزاء صدام جدليّ بين حضارتين: أصيلة، موروثة ودخيلة وافدة، بين ثقافة العرب وعلوم الأوائل من ناحية والعجم وعلوم الأواخر من جهة أخرى.

وقد يتوقّع المرء أنّ أبا حيّان سينتصر حتما لثقافة المتقدّمين، وهو الذّي عُرف بتوقه وحنينه إلى عهد الإمامة النّاطقة، والنّبوّة الصّادقة، إلاّ أنّ النّاظر برويّة في هذه المناظرات، يجد في أبي حيّان صورة للمثقّف المستنير بنور العقل والمتحلّي بخلّة الاعتدال والموضوعيّة، فصالح بين النّقل والعقل والموروث والوافد، مؤمنا بتعايش الحضارات المختلفة وبوجوب تجنّب الصدام، مغلّبا الصّيغة التّوفيقيّة والاعتدال على التّطرّف والانحياز، ومن الأمثلة على ذلك:

الشعر والنثر:

شغلت المفاضلة بين الشّعر والنثر بال النّقاد، وككلّ موضوع إشكاليّ اختلافيّ، ذهب النّقاد فيه مذاهب شتّى، فذهب البعض منهم الحاتميّ (ت 384 هـ) وأبو هلال العسكري إلى تقديم الشّعر على النثر حجّتهم في ذلك أنّ النّظم "صار صناعة برأسها وأنّه لا يُغنى ولا يُحدى إلاّ بجيّده...والغناء معروف الشّرف، عجيب الأثر" إضافة إلى أنّ "الشّواهد لا توجد إلاّ فيه، والحجج لا تُؤخذ إلاّ منه" بينما ذهب آخرون منهم أبو سليمان المنطقي وعيسى بن الوزير إلى تفضيل النّثر على الشّعر، ودليلهم في ذلك أنّ النّثر أصل الكلام، ذلك أنّ الإنسان يقصد النّثر في أوّل كلامه منذ طفولته، بينما يأتي النّظم تاليا بدواع عارضة، والشّرف هنا لما هو أصل، وقد أورد أبو حيّان في هذا الصدد قول أبي عابد الكرخي من أنّ "النّثر أصل الكلام والنّظم فرعه، والأصل أشرف من الفرع، والفرع أنقص من الأصل".

إضافة إلى أنّ الكتب السّماويّة والحديث النّبويّ الشّريف عناصر تفضيل أخرى للنّثر على الشّعر، فالكتب السّماوية خلت من الأوزان التّي للنّظم "ومن شرفه أيضا أنّ الكتب القديمة والحديثة النّازلة من السّماء على ألسنة الرّسل بالتّأييد الإلهيّ مع اختلاف اللّغات كلّها منثورة".

فماذا كان موقف أبي حيّان من هذه القضيّة؟

كالعادة نبذ أبو حيّان التّعصّب والحكم بالهوى، فرغم كونه ناثرا فقد ذهب بادئ الأمر إلى أنّ ما قيل في تقديم النّظم أو النّثر مقبول ومنصف إلاّ بعض من ركب هواه فقصرت حججهم عن بلوغ المراد: "وقد قال النّاس في هذين الفنّين ضروبا من القول لم يبعدوا فيه عن الوصف الحسن والإنصاف المحمود والتّنافس المقبول، إلاّ ما خالطه من التّعصب والمحك".

وبعد عرض الرأي والرأي الآخر، يخلص أبو حيّان إلى أنّ لكلّ فنّ دورا وقيمة، ففضل الشّعر على النّثر أو فضل النّثر على الشّعر لا يكون حسب الفنّ الأدبيّ بل حسب بلاغة الأدب، فليكون الشّعر جيّدا لا بدّ أن "يكون نحوه مقبولا والمعنى من كلّ ناحية مكشوفا واللّفظ من الغريب بريئا والكناية لطيفة والتّصريح احتجاجا والمؤاخاة موجودة والموائمة ظاهرة...أمّا بلاغة النّثر فأن يكون اللّفظ متناولا والمعنى مشهورا والتّهذيب مستعملا، والتّأليف سهلا والمراد سليما والرّونق عاليا والحواشي رقيقة والصّفائح مصقولة والأمثلة خفيفة المأخذ والهوادي متّصلة والأعجاز مفصّلة".

بذلك إنّ فضل الأدب لا بجنسه بل بشروط يجب أن تتوفّر فيه لذلك يخرج أبو حيّان من هذه المفاضلة بأنّ "أحسن الكلام ما رقّ لفظه ولطف معناه وتلألأ رونقه وقامت صورته بين نظم كأنّه نثر، ونثر كأنّه نظم".

2- اللفظ والمعنى

استأثرت قضيّة المفاضلة بين اللّفظ والمعنى بجهود القدامى واهتمامهم، فانتصر البعض إلى اللّفظ، وقصر الأدب على الظّاهر والشّكل، وتشيّع آخرون إلى المعنى وعدّ اللّغة ثانويّة وأنّ أقصى ما يحتاجه المرء من اللّغة

الإفهام. وأنّ اللّحن ليس عيبا ما دامت الغاية متحققّة، فهذا أبو حنيفة الصّوفي يقول: "إنّ اللّه يأمرنا بالطّاعة والإيمان ولم يأمرنا بالنّحو".

أمّا أبو حيّان فقد عدّ اللّفظ والمعنى وجهين لعملة واحدة لا يجب ترجيح أحدهما على الآخر ودعا إلى التّوفيق بينهما، واهتمّ بامتزاج الصّورة بالمادّة، وتكافؤ الشّكل مع الموضوع فقال: "ولا تعشق اللّفظ دون المعنى ولا تهو المعنى دون اللّفظ".

وقال معرّفا الكلام البليغ الجيّد "أحسن الكلام ما رقّ لفظه، ولطف معناه، وتلألأ رونقه، وقامت صورته بين نظم كأنّه نثر ونثر كأنّه نظم، يطمع مشهوده بالسّمع، ويمتنع مقصوده على الطّبع".

لذلك وجدنا أبا حيّان يأخذ على الحاتميّ "غلظة لفظه وكثرة عقده" وعاب على ذي الكفايتين أبي الفتح بن العميد بأنّه "نزر المعاني شديد الكلف باللّفظ".

وجملة القول، إنّ أبا حيّان يحذّر من وحشيّ الكلام ومستكرهه وغريبه، ويدعو إلى أن يعتمد الأديب مذهب النّمط الأوسط في التّعبير، وهذا النّمط في أصوله جاحظيّ يتمثّل في قول أبي عثمان: "وكما لا ينبغي أن يكون اللّفظ عاميّا وساقطا وسوقيّا، فكذلك لا ينبغي أن يكون عربيّا وحشيّا".

3- الفلسفة والشريعة

الفلسفة	الشّريعة
هي اجتهاد بشريّ	هي وحي إلهيّ
مستند الفلسفة العقل والبحث	مستند الشّريعة: الوحي
صاحب الفلسفة إنسان مجتهد، وذلك لا يخرجه عن زمرة البشر، هو أيضا مقصود بالرّسالة	صاحب الشّريعة مبعوث من لدن اللّه بناموس سماويّ هو الرّسالة
مرجع الفيلسوف هو سقراط وأفلاطون وأرسطو وغيرهم	مرجع صاحب الشّريعة اللّه

ورغم التّباين الجليّ بين الفلسفة والشّريعة من حيث المصدر والوسيلة وموضوع البحث فإنّ أبا حيّان اتّخذ من "المفاضلة" بينهما موقفا معتدلا فأكّد فضل الشّريعة على الفلسفة باعتبار مصدرها الإلهيّ، دون أن يرفض الفلسفة مثلما فعل الغزالي في القرن الخامس مؤكّدا أنّه يلزم "كلّ من أدرك بعقله شيئا أن يتمّم نقصه بما يجده عند من أدرك ما أدرك بوحي من ربّه"، وبذلك تصبح المعادلة ممكنة بأن يتحلّى المرء بالفلسفة والشّريعة "مفترقين في مكانين على حالين مختلفين، ويكون بالدّين متقرّبا إلى اللّه تعالى على ما أوضحه صاحب الشّريعة عن اللّه تعالى، ويكون بالحكمة متصفّحا لقدرة اللّه تعالى في هذا العالم" ثمّ إنّ اللّه قد "وصل العقل بالعلم كما وصل العلم بالعقل لأنّ كمال الإنسان بهما".

4- العرب والعجم

سأل ابن سعدان أبا حيّان في اللّيلة السّادسة: "أتفضّل العرب على العجم أم العجم على العرب؟"

لكنّ أبا حيّان لم يتسرّع في الإجابة، فينتصر إلى العصبيّة العربيّة ويقرّ بفضلهم والأدلّة على ذلك كثيرة، ولم تدفعه مصلحته الضّيقة إلى التّسرّع بتفضيل العجم وابن سعدان منهم، بل حاول أن يتناول هذا الموضوع بكثير من الموضوعيّة، فعمد إلى تحديد أهمّ القوميّات المتصارعة في عصره وقتئذ، فإذا هي أربع: الرّوم والعرب وفارس والهند "وثلاث من هؤلاء عجم، وصعب أن يقال إنّ العرب وحدهم أفضل من هؤلاء الثّلاثة مع جوامع ما لها وتفاريق ما عندها".

مؤكّدا حقيقة نفسيّة بشريّة لا يخلو منها قوم من الأقوام هي أنفة كلّ أمّة أن تقرّ بفضل أخرى عليها "فإنّ الفارسيّ ليس في فطرته ولا عاداته ولا منشئه أن يعترف بفضل العربيّ، ولا في جبلّة العربيّ وديدنه أن يقرّ بفضل الفارسيّ، وكذلك الهنديّ والرّوميّ والتّركي والدّيلمي".

ثمّ ينبّه إلى وجوب تجنّب التّعميم في الحكم بالانسياق إلى الهوى والتّعصب مؤكّدا أنّ "لكلّ قوم محاسن ومساو، ولكلّ طائفة من النّاس في صناعتها وحلّها وعقدها

كمال وتقصير، وهذا يقضي بأنّ الخيرات والفضائل والشّرور والنّقائص مُفاضة على جميع الخلق، مفضوضة بينهم".

وإذا أردنا أن نفضّل أمّة على أخرى فإنّنا واجدون أنفسنا إزاء أمر عسير لأنّ لكلّ أمّة تفوّقا في جانب معيّن "فللفرس السّياسة والآداب والحدود والرّسوم، وللرّوم العلم والحكمة، وللهند الفكر والرّويّة والخفّة والسّحر والأناة، وللتّرك الشجاعة والإقدام، وللزّنج الصّبر والكدّ والفرح، وللعرب النّجدة والقِرى والوفاء والبلاء والجود والذّمام والخطابة والبيان".

إنّ هذا الموقف الذّي ينبذ فيه أبو حيّان التّعصّب والانحياز ويعطي لكلّ أمّة مجالها في الإبداع والتّميّز وفي التّقدّم والقدرة على العطاء والمساهمة في بناء الحضارة الإنسانيّة لم يكن مألوفا على مدى قرون عدّة، كتب أبو حيّان: "وها هنا شيء آخر، وهو أصل كبير لا يجوز أن يخلو كلامنا من الدّلالة عليه والإيماء إليه، وه أنّ كلّ أمّة لها زمان على ضدّها، وهذا بيّن مكشوف إذا أرسلت وهمك في دولة يونان والإسكندر، لمّا غلب وسَاسَ وملكَ ورأس وفتق..وكذلك إذا عطفت إلى حديث كسرى أنوشروان وجدت هذه الأحوال بأعيانها، وإن كانت في غُلْف غير غُلف الأوّل، ومعارض غير كعارض المتقدّم، ولهطا قال أبو مسلم صاحب الدّولة لمّا قيل له: أيّ النّاس وجدتهم أشجع؟ فقال كلّ قوم في إقبال دولتهم شجعان" وقد صدق، وهذه الرؤية الإنسانيّة البعيدة عن التّعصّب والانغلاق، وهذا الإقرار بأنّ كلّ شعب قادر على تحقيق الرّقيّ والتّقدّم، وبأنّ العلم والحضارة ليسا مقصورين على شعب دون آخر، لا يمكن أن يكون إلاّ وليد فكر متفتّح مستنير.

إنصاف الخصم

وبدا ذلك خاصّة في المناظرات، إذ تقوم المناظرة على وجهتي نظر متقابلتين في موضوع واحد، يحشد فيها كلّ طرف ما أوتي من قدرة على الحجاج بغية إفحام الآخر وإبطال ما ذهب إليه، والإعلاء من وجهة نظره، والنّاظر في المناظرات التّي أوردها أبو حيّان سواء التّي كان طرفا فيها أو تلك التّي كان عليها شاهدا يلاحظ توخّيه الاعتدال والنّزاهة بإيراد آراء الطرفين في أسلوب يحاول فيه أن يكون

موضوعيّا بعيدا عن التّعصب والتّجنّي، وأشهر المناظرات التّي أوردها أبو حيّان في كتابه:

المناظرة بين المنطق والنحو

دارت هذه المناظرة في مجلس الوزير ابن الفرات بين شيخ أبي حيّان، أبي سعد السّيرافي والعالم الجليل متّى بن يونس، وقد رواها أبو حيّان كما تناهت إليه.

بنى أبو حيّان هذه المناظرة بناء توخى فيه الكثير من الموضوعيّة وتجنّب التّعصّب والتّشيّع المذهبي أو الحضاري، كما تجنّب الانتصار لأحد الطرفين حسب علائقه به، فرغم أنّ أحد طرفي المناظرة لم يكن- كما أسلفنا- إلاّ شيخه الجليل أبا سعيد السّيرافي فإنّ أبا حيّان قد أورد آراء الخصم بكثير من التّجرّد فبنى المناظرة على النّحو التّالي:

1- المنطق:

أ- دفاع المنطق عن نفسه ضدّ هجوم النّحو عليه.

ب- هجوم المنطق على النّحو.

2- النحو:

أ- دفاع النّحو عن نفسه ضدّ هجوم المنطق عليه.

ب- هجوم النّحو على المنطق.

أ- دفاع المنطق عن نفسه ضدّ هجوم النّحو عليه:

قدّم أبو حيّان حجج متّى بن يونس في الدّفاع عن المنطق بأنّه الطريق إلى معرفة الحقّ والباطل والصّق والكذب والخير والشرّ، والحجّة من الشّبهة واليقين من الشّك، فهو آلة من آلات الكلام، يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وصالح المعنى من فاسده، كالميزان الذّي يوزن به الفكر والمعيار الذّي يقاس به الاستدلال.

ب- هجوم المنطق على النّحو:

يذهب أهل المنطق إلى أنّ الخلاف بين النّحو والمنطق هو خلاف بين اللّفظ والمعنى، والمعنى أهمّ من اللّفظ لأنّ اللّفظ طبيعي والمعنى عقليّ، ثابت على مرّ الزّمان لأنّه مستمدّ من العقل والعقل الإلاهيّ، لذلك لا يحتاج المنطق إلى النّحو في حين أنّ النّحو في حاجة إلى المنطق.

أ- دفاع النّحو عن نفسه ضدّ هجوم المنطق عليه: قدم حجج أبي سعيد السّيرافي في الدّفاع عن النّحو باعتباره الطّريق إلى معرفة صحيح الكلام من فاسده إذا كان الحديث بالعربيّة.

ب- هجوم النّحو على المنطق: إنّ صلاح المعنى وفاسده يعرف بالعقل وليس بالمنطق لأنّ المنطق مجرّد شكل وصياغة، إنّما الحدس هو أداة معرفة، والتّجربة المباشرة كريق إليها، وفهم الكلام بالقصد لا بالمنطق، فالمعنى قصد والقصد شعوريّ وليس عقليّا يعبّر عنه في كلام تُعرف قواعده بالنّحو.

النّتيجة: خرج أبو حيّان من كلّ ذلك بأنّ المنطق والنّحو متكاملان، لأنّ المنطق نحو اليونان، والنّحو منطق العرب، فالمنطق نحو عقليّ والنّحو منطق عربيّ، من ثمّ يكون الخلاف بين الطرفين بالعرض والظّاهر لا بالجوهر، لأنّهما وظيفيّا يؤدّيان نفس المهمّة.

بذلك يقول أبو حيّان بإمكان إقامة علاقة توافق بين المنطق والنّحو، وبالتّالي بين الو افد والموروث، تتأسّس على التكامل لا على الصّراع.

المناظرة بين البلاغة والحساب

لهذه المناظرة ميزة خاصّة هي أنّ أبا حيّان كان أحد طرفيها. ورغم ذلك فإنّ أبا حيّان حاول قدر الإمكان توخّي النّزاهة في روايتها فعمد إلى إنصاف الخصم بأن أورد رأي ابن عبيد في البلاغة والحساب وحججه في ذلك على النّحو التّالي:

دفاع ابن عبيد عن الحساب	تهجّمه على البلاغة
صناعة الحساب أنفع وأفضل والسّلطان إليها أحوج.	
- صناعة الحساب جدّ بينما	البلاغة هزل
- صناعة الحساب صناعة معروفة بالمبدأ موصولة بالغاية حاضرة الجدوى سريعة المنفعة	البلاغة زخرفة وحيلة
- صناعة الحساب شبيهة بالماء	البلاغة شبيهة بالسّراب

وبقدر ما بدا ابن عبيد مندفعا متهجّما، بدا أبو حيّان موضوعيّا، فعدل عن طريقة ابن عبيد في الحجاج، مؤكّدا حاجة الصّناعتين لبعضهما بعضا واستحالة الفصل

بينهما لتكاملهما، يقول مخاطبا ابن عبيد:"كلامك هذا كان يُسلّم لو كان الإنشاء والتّحرير والبلاغة بائنة من صناعة الحساب" ثمّ يبيّن أنّها "متّصلة بها وداخلة في جملتها ومشتملة عليها وحاوية لها" ويقدّم أبو حيّان حججا متنوّعة على ما ذهب إليه منها "أنّ أعمال الدّواوين التّي ينفرد أصحابها فيها بعمل الحساب فقيرة إلى إنشاء الكتب في فنون ما يصنّفونه ويتعاطونه..ومنها ديوان الجيش وديوان بيت المال ودور الضّرب وديوان المظالم وديوان الشّرطة..." .

الدقة في تحديد المعنى

لقد استفاد أبو حيّان من الفلسفة أمورا عديدة مثل ثقافة السّؤال والتّق إلى استكناه الأمور والسعي حثيثا إلى استعقال الأشياء،أداته العقل، وديدنه تدقيق دلالات اللّغة "ولشدّ ما كان يضطرب به مركب العقل عند تلابس الألفاظ وضياع النّاس بين شقائقها ومن أجل هذا آلى على نفسه ألاّ يقفز على دلالات اللّغة... وآلى على نفسه أن يلبس في كلّ لحظة ومع كلّ سياق جلباب المعلّم الذّي ينبّه الأذهان إلى تخوم الدّلالات وظلال المعاني،وكان اجتهاده في أن يعقل اللّغة وفي أن يعين الآخرين على أن يعقلوا اللّغة".

وأبو حيّان في سعيه إلى تحديد المعنى وتدقيقه لم يكن يرمي إلى مجرّد التّعريف اللّغويّ والقاموسيّ بقدر ما كان يروم توضيح حدود الكلمة، فهو يريد"❖لكونه مفكّرا واضح التّفكير- أن يحدّد مفهوم اللّفظ حتّى لا تختلط المفاهيم للحدّ الواحد فيحدث في ذلك خلط في الفهم وهو بعد أن يقوم بذلك، وبناء على المفهوم الذّي يطرحه يقدّم أسئلته أو إشكاله وجوابه وهو هنا إنّما يذكرّنا بسقراط في طلب الحدّ فيما يصوّره أفلاطون في محاوراته عندما يسأل سقراط محدّثه: ماذا يعني بكذا وكذا؟ مثل: ماذا يعني بالعدالة؟ فأبو حيّان، مثلا، في الإمتاع قبل الخوض في ضروب الشّجاعة وأنواعها يحدّد معناها أوّلا "قيل: فما الشّجاعة؟ قال:الإقدام في موقع الفرصة من جميع الأمور، قال أبو سليمان: الشّجاعة إذا كانت نطقيّة كانت فرصتها تعاطي الحكمة والدّؤوب في بلوغ الغاية، وبذل القوّة في نيل البغية، وإذا كانت غضبيّة كانت فرصتها إشفاء الغيظ إمّا من مُستحقّ

وإمّا من غير مُستحقّ، وإذا كانت شهويّة كانت فرصتها التّحليّ بالعفّة التّامة، أعني في الخلوة والحفل.

ومن ذلك أيضا تحديده الفرق بين الإرادة والاختيار على أساس أنّ "كلّ مراد مختار وليس كلّ مختار مراد" ويضرب أبو حيّان لذلك أمثلة في أغلبها واقعيّ منها "أنّ الإنسان يختار شرب الدّواء الكريه وضرب الولد النجيب وهو لا يريد، ويختار طرح متاعه في البحر إذا ألجئ وهو لا يريد" وبين المحبّة والشّهوة إذ "الشّهوة ألصق بالطّبيعة والمحبّة أصدر عن النّفس الفاضلة" وكذلك ميّز أبو حيّان بين التّمام والكمال، على أساس أنّ التّمام أليق بالمحسوسات والكمال أليق بالأشياء المعقولة، فحدّ التّمام هو "بلوغ الشّيء الذّي ما فوقه إفراط وما دونه تقصير، ولهذا إذا قيل: ما أتمّ قامته كان أحسن، وإذا قيل: ما أكمل نفسه كان أجمل".

وبيّن الفرق بين النّفس والرّوح، فالكائنات الحيّة في نظره إنّما حيّة بالرّوح، يتساوى في ذلك الحيوان والإنسان وغيرهما من الأحياء، أمّا النّفس فهي ما يكون به الإنسان إنسانا "فالإنسان بالنّفس هو إنسان لا بالرّوح، ولو كان الإنسان بالرّوح لم يكن بينه وبين الحمار فرق بأن كان له روح ولا نفس له".

وبين الحادث والقديم، والقديم والعتيق، ويرى أبو حيّان أنّ القديم له "التّعظيم والإجلال فهما لكلّ ما قدّم: إمّا بالزّمان أو بالدّهر، ومثال ما يُقدم بالزّمان الذّهب والياقوت...وأمّا القدم بالدّهر فكالعقل والنّفس والطّبيعة".

أمّا الفرق بين العتيق والخلق والخليق، فالعتيق "يُقال على وجهين: فأحدهما يشار إليه بالكرم...والآخر يشار به إلى قدم من الزّمان مجهول...وأمّا قولهم: هذا خلق فهو مضمّن معنيين: أحدهما يشار به إلى أنّ مادّته بالية والآخر أنّ نهاية زمانيّة قريبة...ومن أجل هذا...وصفوا الله تعالى بأنّه قديم واستحسنوا هذا الإطلاق".

التنزه عن العصبية

في كلّ مرّة يُطرح موضوع يستوجب المفاضلة بين أمرين، يحسّ أبو حيّان بحرج، قد يبلغ حدّ الذّعر من الانسياق إلى الهوى والتّعصب، لذلك كثيرا ما وجدناه يذكّر محاوره ونفسه بوجوب العدول عن الهوى وتجنّب التّعصّب. ولنا في كتاب الإمتاع على ذلك أمثلة عديدة، نكتفي منها بثلاثة:

الأوّل: سأل ابن سعدان أبا حيّان: "أَتُفَضِّلُ العَرَبَ عَلَى العَجَمِ أم العَجم عَلَى العَرَبِ؟" ورغم ما عُرف به أبو حيّان من غيرة على العرب وتشيّع لهم، فإنّه قد مهّد لإجابته بمقدّمة طويلة أبرز فيها مساوي العصبيّة وعيوبها إذا كان الإنسان على حقّ فما بالك إذا كان على باطل "فَإِنَّ العَصَبِيَّةَ فِي الحَقِّ رُبَّمَا خَذَلَتْ صَاحِبَهَا" ثمّ نزّلها منزلة الإثم يُتبرّأ منه "ونَعُوذُ باللَّهِ أنْ نَكُونَ لِفَضْلِ أُمَّةٍ منَ الأُممِ جَاهِلِينَ".

الثّاني: قال ابن سعدان لأبي حيّان: "أحبّ أن أسمع كلاما في مراتب النّظم والنّثر وإلى أيّ حدّ ينتهيان؟..وأيّهما أجمع للفائدة وأرجّع بالعائدة وأدخل في الصّناعة، وأولى بالبراعة؟".

وقد يتصوّر القارئ أنّ أبا حيّان سيندفع مادحا النّثر مفضّلا إيّاه على الشّعر مدفوعا بالغيرة وبمصلحة ضيّقة، لكنّ أبا حيّان كعادته، أبدى بعض التحرّج لصعوبة الموضوع لأنّ "الكلام على الكلام صعب" حسب قوله. ثمّ أشار إلى حديث النّاس في هذا الموضوع ولئن حمد المعتدلين فإنّه قد حمل على المتعصّبين: "وقد قال النّاس في هذين الفنّين ضروبا من القول لم يبعدوا فيها عن الوصف الحسن والإنصاف المحمود والتّنافس المقبول إلاّ ما خالطه من التّعصب والمحك، لأنّ صاحب هذين الخُلقين لا يخلو من بعض المكابرة والمغالطة، وبقدر ذلك يصير له مدخل فيما يراد تحقيقه من بيان الحجّة أو قصورها عمّا يرام من البلوغ بها، وهذه آفة معترضة في أمور الدّين والدّنيا. ولا مطمع في زوالها، لأنّها من الطّبائع المختلفة والعادات السّيئة".

الثّالث: سأل ابن سعدان أبا حيّان ذات ليلة عن تجربته المريرة مع ابن عبّاد. وكانت الفرصة سانحة لأبي حيّان ليشفي غليله ممّن أهانه وحرمه و ظلمه وأساء إليه، لكنّ أبا حيّان كالعادة أبدى بعض الحرج من الحديث عن شخص هو موتور من جهته مؤكّدا أنّه يصعب في مثل هذه الحال التّحلّي بالنّزاهة في الحكم والموضوعيّة: "فقلت: إنّي رجل مظلوم من جهته، وعاتب عليه في معاملتي وشديد الغيظ لحرماني، وإن وصفت أربيتُ منتصفا وانتصفت مسرفًا، فلو كنت معتدل الحال بين الرضا والغضب أو عاريا منهما جملة كان الوصف أصدق والصّدق به أخلق".

مقتطفات من أهمّ دراسات

ليس أبو حيّان فيلسوفا بالمعنى الاصطلاحي، وليس له مذهب يدعو إليه، ولا نسق فكريّ أبدعه، وغاية ما هنالك أنّه كلف بالحكمة وأحبّها، يتّبع مجالسها وبطون كتبها ويستمع إلى محاورات المتفلسفين، ويصوغ كلّ ذلك في صورة أدبيّة تمثّل أسلوبه الخاص...وقد عبّر أبو حيّان عن كلفه هذا بالحكمة، وأنّه لا يبتغي من وراء ذلك بلوغ الغاية منها، إذ كان ذلك مستعصيا على إنسان واحد، وإن أوتي ذكاء فائقا وذهنا بلغ الغاية في الدّقة...:"وإنّما أجول في هذه الأكناف لكلفي بالحكمة كيف دارت العبارة بها، وأمكنت الإشارة إليها، لا على التقصيّ لها، وبلوغ الغاية منها، ومن يقدر على ذلك؟...العالم أبعد غورا...وأعجب ترغيبا...من أن يأتي عليها واحد...وإن بلغ الغاية من دقّة الذّهن وحسن البيان وبلاغة اللّفظ".

و(قد) نقل أبو حيّان نصوصا عدّة تنسب إلى قدماء الفلاسفة اليونان، ومتأخرهم...من ذلك ما ينقله أبو حيّان عن إنبادقليس (490- 430 ق.م): " قرأت على أبي سليمان من كلام منها العالم الكري، وإذا استولت الغلبة كان منها الأسطقسّات، والعالم الكائن الفاسد"..هذا ويعتبر إنبادقليس مصدرا من مصادر الآراء الفلسفيّة الغنوصيّة التّي أخذت منها النّزعات الباطنيّة في الإسلام.

ومن الفلاسفة الذّين نقل عنهم أبو حيّان أنكساجوراس (500- 428 ق.م) صاحب فكرة أنّ العقل هو الذّي ينظّم العالم، وهو الذّي مهّد لسقراط وأفلاطون في القول بالعقل، نقل عنه: "أنّ الشّدائد التّي تنزل بالمرء محنة إخوانه" وقوله: "كيف تريد من صديقك خلقا واحدا، وهو ذو طبائع مختلفة" ونقل عن أبقراط الطبيب أنّ الإقلال من الضّار خير من الإكثار من النّافع...".

ونقل عن فيثاغورس (572- 497 ق.م) "إنّ كثيرا من النّاس يرون العمى الذّي يعرض لعين البدن فتأباه أنفسهم، فأمّا عمى عين النّفس فإنّهم لا يرونه ولا تأباه أنفسهم، فلذلك لا يستحسن..." وقيل لفيثاغورس" ما أملك فلانا لنفسه، قال: إذن لا تصرعه شهوته ولا تخدعه لذّته".

أمّا سقراط فقد نقل عنه نصوصا متعدّدة يتّصل أغلبها بالأخلاق منها: "كلّ مضطرّ ليس محمودا، بل المحمود ما أمكن فيه الاختيار".

والجدير بالذكر أنّ التّوحيدي يعلّق على بعض هذه النّصوص معجبا بها مدافعا عن الفلاسفة ضدّ خصومهم، من هذه التعاليق: "لكلام هؤلاء القوم (الفلاسفة) موقع عجيب وتأديب محمود، فلا تستوحش منهم، فإنّهم جنس من الفضلاء نفعنا اللّه عزّ وجلّ بحكمهم، ووقانا اللّه عزّ وجلّ شرّ ما يقال فيهم".

وذكر أبو حيّان أفلاطون (428 هـ- 347هـ)..."مثل الحكيم كمثل النّملة، تجمع في الصّيف للشّتاء وهو يجمع في الدّنيا للآخرة" وقوله: " العلم مصباح النّفس ينفي عنها ظلمة الجهل، فما أمكنك أن تضيف إلى مصباحك مصباح غيرك فافعل".

...ونقل عن أرسطو...بعض العبارات في الأخلاق: "قيل لأرسطو: إنّ فلانا عاقل، قال: إذن لا يفرح بالدّنيا".

..ممّا يلاحظ في عصر أبي حيّان أنّ التفكير الفلسفيّ أصبح جزءا راسخا من صميم النّسيج الثّقافي، وأنّ الثقافة في بغداد أصبحت ذات طابع عالمي، فيها عناصر متشابكة تألّفت من مختلف روافد الأعراق والشّعوب والفلسفات، وأنّه لا ضير على الأديب أو الكاتب، فضلا عن الفيلسوف أن يرتشف من حكمة الأمم الأخرى.

عمّار الطّالبي/ مجلّة فصول المجلّد الخامس عشر

العدد الأوّل 1966 صص 52- 67

العقل الذي هو خليفة الله تعالى في العالم

يقول أبو حيّان: "قد مرّت في هذه المقابسة التّي تقدّمت فنون من الحكمة و أنواع من القول ليس لي من جميعها إلاّ حظّ الرّواية عن هؤلاء الشّيوخ، وإن كنت قد استنفدت الطّاقة في تنقيتها وتوخّي الحقّ فيها بزيادة يسيرة لا تصحّ إلاّ بها أنقص خفيّ لا يُبالي به، وأنا أسألك أن تأخذ منها ما وافقك وتدع على ما بار عليك".

فما أبعدنا في هذا الموقف عن الوثوقيّة الطاغية في عصور الانغلاق والاستبداد بالرأي حين تقدّم كلّ فكرة مهما كانت سخيفة على أنّها عين الحقّ وغاية الصّواب أن أتى بها شيخ من الشّيوخ أو رويت عن المتقدّمين فأكسبها الزّمن قداسة تمنع من إعادة النّظر فيها وتمحيصها.

ولعلّ التّوحيدي لم يدعُ قارئه إلى هذه الحريّة في الاختيار إلاّ لأنّه هو نفسه قد تخلّص من سلطان الماضي وربقة التّقليد. فلم يكن حجاب المعاصرة يحول بينه وبين الاعتراف بفضل أعلام عصره. كما كان شأن الكثيرين ممّن كان الحقّ والصواب مقصورين عندهم على ما قاله السّابقون واكتفوا بالحفظ والرّواية وإن هم جاوزوهما فإلى الشّرح والتّعليق أو الاختصار والتّوفيق، لقد كان يشعر بأنّ معاصريه جديرون بأن تدوّن آراؤهم وتعتبر على قدم المساواة مع آراء القدامى...

وإنّ بعض الفقرات التّي خصّصها التّوحيدي لتمجيد العقل لتذكّر بتمجيد الجاحظ للكتاب كأنّها صيحة إنقاذ مهدّد تحيط به الأخطار ويتضافر عليه الأعداء من كلّ جانب، يقول:" إنّ العقل حاكم عفيف وقاض عدل وصديق مشفق..وشريك ناصح..ونور شائع وضياء ساطع..وذات مقدّسة وخير محض".

ويقول" العقل الذّي هو خليفة اللّه تعالى في هذا العالم يجول في هذه المضايق ويفتح هذه المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق...انظر إلى من فقده ولم يوهب له شيء منه كيف المغالق ويدفع هذه الموانع والعوائق...انظر إلى من فقده ولم يوهب له شيء منه كيف يخذل ويعادى ويسترذل ويهرب منه، ويستوحش من قربه وكلامه حتّى ولده".

وتندرج في هذا النّطاق نفسه معارضته حصر العقل في معنى العقال الذّي اشتقّ منه، فقال: "هذا كلام ملفّق ومعنى دنس ودعوى متهافتة، إنّما يدلّ الاشتقاق من الكلمة على جهة واحدة في المطلوب المتنازع، لأنّه مأخوذ من تركيب الحروف وتأليف اللّفظ وصورة المسموع، أترانا إذا نطقنا بلغة أخرى كالرّوميّة والهنديّة بمعنى العقل أكنّا نريد به معنى العقال؟ لا واللّه، بل إنّ هذا المعنى مأخوذ أيضا من صفاته ومذكور في غرض ما ينعت به، لأنّ العقل يعقل أي يمنع ويحبس وهو أيضا

يبيح ويطلق ويسرح ويفرع ولكن في حال دون حال وأمر دون أمر ومكان دون مكان وزمان دون زمان".

فهذا كلام بعيد الغور ،يدلّ على منزع كونيّ صريح ينبذ التّقوقع داخل حدود اللّغة الواحدة والثّقافة الواحدة، ويعلن عمّا توصّل إليه(ميرسيا إبلياد) في عصرنا،بعد دراسة آراء مختلف الشّعوب ومعتقداتها من أنّ المفاهيم الحضاريّة ليست بحال رهينة الاشتقاق وأنّها تكتسب بالاستعمال أبعادا لا صلة لها بجذورهما اللّغويّة،وحسبك أن تنظر في العبارات المتداولة على ألسنة النّاس من أمثال الهاتف والقطار لترى صحّة ما ذهب إليه التّوحيدي، وأنّها تثير في الأذهان معاني فقدت كلّ علاقة بالجنّ والإبل وما شاكلها،فأحرى بالعقل أن يتمرّد على العقال الذي يريد بعضهم أن يحصره فيه، مثلما هو حريّ بالمنطق أن يكون " مقصورا على عادة جميع أهل العقل من أيّ جيل كانوا وبأيّ لغة أبانوا".

..ومن قبيل هذه المواقف التّي لو نسبت إلى أحد معاصرينا لما أنكرت نسبتها، بل ما انتبه إلى أنّ صاحبها عاش في القرن الرّابع/العاشر، الموقف التّالي من الملك، أي ملك، ومهما اختلفت الأسماء والألقاب: "الملك من ملك رقاب الأحرار بالمحبّة" ألسنا في هذا الصّدد بإزاء تعريف لا صلة بتعريف الرّاعي والرّعيّة، ولا علاقة له بالحقّ الإلهي، ولا بالتّغلب والقهر، تلك التصوّرات التّي عاشت عليها أجيال من المسلمين وحسبتها قدرا محتوما، ومازالت تعشّش في أدمغة الكثيرين وتسكن لا وعيهم في العهد الذّي دشّنته الثّورة الفرنسيّة معلنة عن حقوق الإنسان والمواطن، وأولى بحكّامنا أن يتأمّلوا هذا التّعريف ويعملوا به عوض الاعتماد على العسف والتّخويف بواسطة البوليس والعسكر وأجهزة الدّعاية والقضاء المدجّن.

إنّ إيمان أبي حيّان بخطر العقل ودوره في الوصول إلى الحقّ وإلى الخير إنّما هو إيمان بالإنسان وبقدراته الذّاتية، وهو أساس النّزعة الإنسويّة التّي ميّزته هو وثلّة من مفكّري القرن الرّابع.

عبد المجيد الشّرفي- حداثة أبي حيّان

مجلّة فصول 1996/ صص.12- 19

الذّي يعنينا من ذلك هو ما أثاره وعرضه، هنا وهناك، في مسألة العقل..ولن نعرض بطبيعة الحال لكلّ ما جاء مساوقا لمصطلح العقل في كتابات التّوحيدي، بل حسبنا الإشارة ولفت النظر.

1- يستخدم صاحبنا كلمة "أفق" للدلالة على الغاية القصوى التّي يميّز تحقيقها الإنسان عن غيره من البهائم، فالإنسانيّة، كما يسجّل، أفق، والإنسان متحرّك إلى أفقه، ولابدّ أنّ استخدام العقل هو وسيلته إلى ذلك. إذن فهناك هدف، وهناك مسعى نحو تحقيق ذلك الهدف.

2- ويفرّق التّوحيدي بين ما يكون للإنسان عن طريق "الملك" وما يكون عن طريق "التّمليك". وعنى هذا أنّ العقل ليس ملكة أو كيانا أو جهازا أو حاسّة...إلخ، بل يكون كما يقول، عن طريق الاختيار والاستطاعة والقدرة والرأي والرويّة، والتّحصيل واليقظة، وكلّ ما في قبيلهما بحسب عبارته.

3- ويقول في عبارة نافذة بعيدة الغور: "نساق بالطبيعة إلى الموت، وبالعقل إلى الاختيار، فالاختياري كما يقول، لا يكمل عنه لأنّه غير حاصل لديك، أي أنّ العقل من صنيعنا، إذا ما مددنا قوله على استقامته المنطقيّة".

4- وللعقل، أو لاختيار استخدام العقل، تحريم وتحليل، وحظر وإباحة، ومنع وإجازة وكفّ وحثّ، وإطلاق وقيد، وحبس وبعث...أي للعقل معايير وتقويم، وليس من نتاج القانون المحتوم، وبعبارة أخرى، يمكن القول إنّ العقل ينتمي إلى الثّقافة الإنسانيّة، ولا يرد إلى الحتميّة الطبيعيّة.

5- وثمّة مسألة مشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، وليس من قبيل المصادفة أنّ التّوحيدي هو الذّي دوّنها وأذاعها، وهي تلك المناظرة بين أبي سعيد السّيرافي ومتّى بن يونس، عن الموازنة بين النّحو والمنطق.

وقد استخلص التّوحيدي منها أنّ المنطق واحد، أحدهما المنطق العقليّ والثّاني المنطق الحسّي، أي النّحو. والمنطق آلة عقليّة، كما أنّ العقل هو النّظر والاستحسان والاستقباح، ويشير هذا بجلاء إلى أنّ للعقل وظيفة معياريّة تقوم على التّفضيل والتّقويم. والمنطق نحو عقليّ بينما النّحو منطق لغويّ، فبينهما - إذن-

مناسبة كما يقول. وما يمكن استخلاصه هنا هو أنّهما ينتميان إلى نسق تقوم مهمّته على إرساء القواعد والمعايير.

ولقد ترتّب على هذا رؤية التّوحيدي الثّاقبة في إيثاره الفلسفة على علم الكلام الذّي يخلط بين ما هو عقليّ وما هو ليس كذلك. كما كان واضحا ومستوعبا في فهمه التّمييز والاختلاف بين الفلسفة والشّريعة وضمّها إليها ومنذرا بسوء عاقبة ذلك التّخليط الذّي نجده اليوم شائعا في حياتنا الثّقافيّة، بل والسياسيّة.

وما يشغلنا في ذلك أنّ العقل يتبوّأ مكانته لدى التّوحيدي بقدر بعده عمّا هو طبيعيّ، وربّما يباح لنا أن نضيف وبقدر قربه ممّا هو ثقافيّ.

صلاح قنصوة/ أفق العقل لدى التّوحيدي

مجلّة فصول عدد 15 سنة 1996 صص75- 76

حداثة أبي حيّان

ولو دقّقنا النّظر إلى كتب أبي حيّان لاستطعنا أن ندرك كيف عمل هذا المفكّر وغيره من جماعة الفلاسفة الأدباء على النّزول بالفلسفة إلى مستوى الجمهور ونشر الوعي الفلسفيّ بين جمهرة العامّة والخاصّة سواء بسواء، ومن هنا فقد بذل التّوحيدي جهدا مشكورا في سبيل العمل على إثارة الدّهشة في أذهان النّاس، وتحويل التّفلسف إلى عمليّة تساؤليّة تقوم على طرح المشكلات وإثارة الشّبهات والمتأمّل في كتاب الهوامل والشّوامل أو في كتاب الإمتاع والمؤانسة أو في كتاب المقابسات قلّما يلتقي بأجوبة شافية أو حلول جاهزة، بل هو غالبا ما يلقي بجمهرة من المسائل والمشاكل "التّي لا توجد إلاّ متلابسة ومتداخلة على حدّ التّوحيدي نفسه".

وإذا كنّا قد أطلقنا على أبي حيّان اسم "فيلسوف التّساؤل" فذلك لأنّنا وجدنا عنده "روحا تساؤليّة" تعشق الجدل. ولا تكاد تكفّ عن إثارة السؤال تلو السؤال. وقد لا نجانب الصّواب إذا قلنا أنّ أبا حيّان التّوحيدي هو أعظم مفكّر إسلاميّ استطاع

في القرن الرّابع هجري أن يحيل التّراث الفلسفيّ إلى ثقافة حيّة نامية متطوّرة، وأن يقدّم لنا- في مجال الفكر والمعرفة- ثقافة قد لا تقلّ روعة وإمتاعا عن أقاصيص ألف ليلة وليلة، وليس من قبيل الصّدفة أن تكون عقلية التّوحيدي عقليّة موسوعيّة تجول وتصول بحريّة في ميادين الأدب والفقه والنّحو والكلام والفلسفة والتّصوف، فإنّ من طبيعة الرّوح التّساؤلية أن تكون روحا مرنة ترفض التّمذهب وتجزع من التّقوقع، وليس من قبيل الصّدفة أيضا أن نجد لدى التّوحيدي حشدا من الآراء المتعارضة والمذاهب المتناقضة. فإنّ من طبيعة الرّوح التساؤليّة أن تنشد المعرفة أنّى وجدتها، وأن تبحث عن الحقيقة دائما دون أن تزعم لنفسها يوما أنّها قد استطاعت أن تقبض عليها بجمع يديها.

يقتصر التّوحيدي على القول بأنّ الحقيقة لم تكن في يوم من الأيّام وقفا على مذهب بعينه، بل نراه أيضا يدعو إلى التّسامح المذهبيّ والتّواصل الفكريّ ما دامت الحقيقة قد كانت دائما أبدا موزّعة بالأكثر والأقلّ شتّى المذاهب ،وحينما يقول أبو حيّان :" إنّ النّفوس تتقادح والعقول تتلاقح والألسنة تتفاتح فهو يعني بذلك أنّ تاريخ الفكر ليس في جوهره سوى شبكة من العلاقات الفكريّة والمطارحات توجد إلاّ متلابسة ومتداخلة على حدّ تعبير التّوحيدي ، العقليّة،وكانّ حكماء العصور المختلفة يتبادلون الآراء ويتقارعون بالحجج ، والتّوحيدي يعترف في كثير من المواضع بأنّ الاختلاف أو التّباين ضرورة تفرضها على النّاس طبائعهم المختلفة وعقولهم المتفاوتة ونظراتهم المتباينة ، ولكنّه ينادي بأنّ هذا الاختلاف لا يمنع تاريخ الفكر الفلسفيّ من أن يكون بمثابة ندوة كبرى يتحقّق عن طريقها ضرب من التّعايش الفكريّ بين فلاسفة الماضي وفلاسفة الحاضر ، أو بين أصحاب المذاهب المخالفة في العصر الواحد ، والواقع كما يقول أبو حيّان انّه" لمّا كانت المذاهب نتائج الآراء ، والآراء ثمرات العقول،والعقول منائح اللّه للعباد، وهذه النتائج مختلفة بالصّفاء والكدر وبالكمال والنّقص وبالقلّة والكثرة وبالخفاء والوضوح،وجب لن يجري الأمر فيها على مناهج الأديان في الاختلاف والافتراق"، ولم يكن في وسع التّوحيدي أن يقبل فكرة انطواء المفكّر على نفسه أو انغلاق المذهب على ذاته، وهو الذي عاش طوال حياته يسائل المفكّرين ويأخذ عنهم، ويقتبس منهم ن

ويضارب آرائهم بعضها بالآخر، فليس بدعا إذن أن نراه ينقل عن أبي سليمان المنطقيّ وأبي سعيد السّيرافي وأبي اسحاق الصّابي ويحيى بن عديّ وأبي زكريا الصّيمريّ وأبي اسحاق إبراهيم بن عيسى النّصيبي وغيرهم، وهو لم يكن يرى مانعا في الأخذ من كلّ هؤلاء. وغيرهم كثير. لأنّه كان يرى في الاختلاف مظهرا من مظاهر خصوبة الفكر البشريّ خصوصا وانّ الطّبيعة نفسها هي التي عملت على تباين النّاس في المذاهب والمقالات والآراء والنّحل.

ابو حيّان التّوحيدي اديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء

د. زكريا إبراهيم/ صص 152. 147

جنون الفنان وتبصر العالم

... الجوهريّ مع التّوحيدي أن يكون مع الموضوعيّة، أي نصيرا للعقل حتّى عندما تنقلب هذه الآلة ضدّه وتكشف عمّا يبطنه أمام النّاس، مقدّما سلاحا آخر لهم..فهذه الشّخصيّة ظلّ العقل منارتها حتّى عندما إضطرّت في الكثير من الحيان إلى سلك طريق الفقهاء، طريق التّوفيقيّة الممضّة التي ليست إلّ الوجه الآخر لآلة قمعيّة شملت القرن الرّابع الهجريّ والقرون التي تلت، حتّى عندما تتاح له الفرصة لتصفية الحسابات القديمة، يقفز فوقها معطيا الفرصة لجنون الفنّان ولتبصّر العالم... وعلى الرّغم من بعض " نزق الفنّان " الذي يحطم بعض الأجزاء من نصوصه ، فقد قال ما لم يقله الكثير من (عقلاء عصره) الذين انتظموا داخل النّموذج الذي لا يتكلّم فيه الإنسان إلاّ ضمنه وداخل دائرته وصرّح بما تغافل عنه غيره.علاقة الحاكم بالمحكوم ، حاكم متسلّط في عمومه ومحكوم يبحث عن مخرج له داخل هذه العلاقة الشّائكة التي تعطي مدّا آخر لهذه التراجيديا التي كلّما تفادى مقابلها ازداد توغّلا فيها، حتّى مشروعه الكتابيّ الضّخم (حوالي عشرين مؤلّفا) لم يكن يعمل إلاّ داخل هذه الدّائرة التّراجيديّة التي تنطلق من نقطة البدء المأسويّة، مرورا بأزمة الكتابة التي تبحث ع أدواتها لاختراق عصرها وعدم مهادنته وما نتج عن ذلك من محن نعرفها جيّدا، ثمّ انتهاء بالحرق...كلّ محيطه

المأسويّ حتّى الإيجابيّ منه،دفع إلى اختراق حاجز التّردّد والخوف ، وخوض تجربة القول في أقصى وأبهى معانيها وأعنفها التّلفّظ جهرا بالمسكوت عنه، والاندفان أكثر في عمق الأشياء والتّفاصيل الفكريّة واليوميّة ،كانشغاله بفلسفة الوجود والعقل والقوّة واللّغة والإنسان، وتركيزه أكثر على الأسئلة المحرجة التي تقود دائما إلى إجابات يقبلها مجتمع غارق ضمن لاهوتيّة خارجة عن كلّ معرفة وتبصّر، ممّا حدا به إلى العيش مغتربا بين ذويه وداخل جوّ مشحون بالضّغائن والدّسائس ومسيّر بالمال والنّميمة، تارة يلبس قناع العام ويدخل المجتمع بأسلحة القرن الرّابع الهجريّ، فيتعاطى الرّياء بالسّمعة أساسها ويصرّح جهارا بكلّ ما خبّأه في قلبه وما اختزنه في ذاكرته، بكلّ ما لم يقله إمّا خوفا أو حفاظا على منصبه، ويظلّ العقل في كلّ الأحوال آلته الحاضرة وليس أيّ عقل، ولكن ذلك الذي يتغيّر ويغيّر بعلمه معرفته " إنّ العلم ـ أحاطك اللّه ـ يراد للعمل،كما أنّ العمل يراد للنّجاة، فإذا كان العمل قاصرا عن العلم كان العمل كلاّ على العالم، وأنا أعوذ باللّه من علم عاد كلاّ وأرث ذلاّ وصار في رقبة صاحبه ذلاّ ".

هذا العقل الذي يقبل التّعدّد وينتقد النّموذج المطلق الذي لا وجود له إلاّ في أذهان أصحابه الذين يفصّلون العالم والمصالح على مقاساتهم الخاصّة ـ تعدّديّة الرّأي وأحقيّة الإنسان في اختيار الطّريق الذي يراه الأسلم والأفضل له،ثابتة من ثوابت التّوحيدي ينطلق من ذاتيّته التي يريدها حرّة ، حتّى عندما يقمعها تتمرّد عليه وتنتهي إلى الذّات العامّة التي من حقّها أن تبحث عن مسالكها من خلال خبرتها،أليس هذا دعوة إلى التّمرّد والتّأمّل تتجاوز حالة الذّاتيّة التّبسيطيّة.

..هذا المسار العقلانيّ حكم حتّى بنية نصوصه الموسوعيّة التي تبدو دون نظام ولكنّها محكومة بنظام الكتاب ومادّته المقترحة، فالعقل والبرهان مائلان ، وتبنى الأسئلة الصّعبة والممنوعة خاصّية من خاصيّات التّوحيدي... ففي الهوامل والشّوامل تتشظّى الأسئلة المخرجة من سؤال مركزيّ لتصبح شبكة معقّدة لا تحلّها إلاّ الحواريّة المتكافئة في الصّوغ وفي الإجابة بينه وبين مسكويه... وهكذا ببقيّة الكتب التي يفرض كلّ واحد منها علينا تأمّلا منهجيّا خاصّا ضمن خاصيّة عقلانيّة يعطيها التّوحيدي كلّ جهده وفكره، وهو يعرف مسبقا أنّ الاشتغال

بالعقل في عصر كعصره ليس أمرا هيّنا يفتح قبر صاحبه قبل أن يلفظ بكلماته الأولى، فالعقل " نوره أسطع من نور الشّمس... التّكليف تبعه والذّم والحمد قريناه والعقاب ميراثه "

والعقل عند التوحيدي هو ثمرة الجهد الكلّي الذي تشترك فيه المثاقفة مع فعل الإنجاز، يأخذ عن سقراط وهوميروس وأفلاطون وديمقريطس وفيثاغورس، مثلما يأخذ عن مسكويه وعن آبي سليمان المنطقيّ وعن أبي بشر بن متّى والسّيرافي والرّمانيّ وغيرهم، فلا بديل آخر عن العلم بمعناه الإنساني الشّموليّ، إذ لا خصلة في الدّنيا كما يقول أبو القاسم عيسى بن عليّ بن عيسى " يحسن الإنسان فيها إلاّ نفسه ويحمد عليها إلاّ العلم" دون أن يعيد إنتاج المعرفة السّابقة بشكل سلبيّ ، كتابة التّقاطع والتّناص، بعلامات غيريّة، وإبداعيّة ذاتيّة خلاّقة، من هذا المنظور فالتّوحيدي كان حداثيّا من حيث انّه كان اغني العقل العربيّ بأسئلته وبإحراجاته التي تجد دائما أجوبتها الصّحيحة، ولكنّها على الأقلّ امتلكت جرأة التّساؤل في قضايا محرّم الخوض فيها ، وإذا لم يستطع أن يتخطّى عقبة الدّينيّ ومحرّمات الفقيه، فقد كان في خفاء يعمل على تدمير اليقينيّات والمطلقات ويضع المعرفة مثار أسئلة وسجالات مختلفة، رغم ما يبديه من تخوّفات الخوض فيما هو حسّاس وصعب.

..وفي التداخل بين عقليّات ثلاث متباينة: عقليّة العالم الباحث، عقليّة الفقيه الخائف من الزّلل، عقليّة المبدع الذي لا حدّ لجنونه أي لحرّيته، يكمن جزء آخر من مأسويّة التّوحيدي الذي كلّما حاول أن يوفّق بين ما لا توفيق بينه وجد نفسه ضحيّة إطلاقيّته الإبداعيّة التي لا تضبطها إلاّ الرّغبة الكامنة للوفاء لكلّ ما هو جوهريّ في الإنسان، تعرف هذا التّقاطب الثّلاثيّ الذي شكّل الإبداع دائرته المركزيّة:

صرامة العقلانيّة ≠ صرامة الفقيه

صرامة العقلانيّ والفقيه ≠ جنون المبدع وحرّيته

قادر على إرشادنا نحو معرفة أعمق بشخصيّة التّوحيدي وقيمته الحضاريّة والإنسانية.

التّوحيدي لم يكن لم يكن مؤهّلا للدّخول ضمن النّسق المهيمن :المثقّف الذي يعيد إنتاج كلام السّلطان والفقيه المختبئ تحت جلبابه، فهو نفسه من حيث تكوينه صورة للتّعدّية والاختلاف الذي هو حالة ثابتة وليست استثنائيّة ، ممّا دفع بالكثير من "ناس الحواشي " إلى اتّهامه بالإلحاد والكفر،وأتعجّب أحيانا كيف استطاع الخروج من محنة سقط عند عتبتها الكثيرون واحرق آخرون...

فحريّة القول في كتابات أبي حيّان هي مغامرة أخرى تذهب بالكتابة إلى مداها الخطير الذي يتجاوز حاجز الخطاب المهيمن وحاجز النّموذحيّة التي خطت واستقرّت عليها الأقلام وفعل الكتابة من حيث هو فعل ترديد لموجود سابق بحدود وحواجز يصعب تخطّيها.

واسيني الأعرج/ مجلّة فصول/ المجلّد الخامس
العدد الأوّل 1966 صص 217 . 231

القسم التطبيقي

البلاغة والحساب

ولـمَّا عدتُ إليـهِ① في مجلسٍ آخَرَ، قال:« سمِعتُ صياحكَ اليومَ في الدّار مَع ابنِ عبيد، ففيمَ كنتُما ؟ » قلتُ:« كانَ يذْكرُ أنَّ كتابةَ الحسابِ أنْفعُ وأفْضلُ وأعْلقُ بالملكِ، والسُّلطانُ إليه أحْوَج، وهْو بهَا أغْنى منْ كتابةِ البلاغةِ والإنشَاءِ، فإذَا الكتابةُ الأُولى جِدٌّ والأخرَى هزْلٌ... قالَ:وبعدَ هذَا، فتِلكَ صِناعة معْروفَة بالمبدَأ، موْصولَة بالغَاية، حاضِرة الجَدوَى، سريعَة المنْفعة.والبَلاغةُ زخرفَة وحيلة، وهي شَبيهةٌ بالسَّراب، كَما أنَّ الأخْرى شبيهةٌ بالماءِ... وبعدُ، فَمصَالح أحْوالِ العَامّة مُعلّقةٌ بالحسَابِ، علَى هذه الجديلةِ ② والوَتيرةِ يجْري الصِّغارُ والكِبَارُ والعِليةُ والسِّفلةُ، ومَازالَ أهلُ الحزْمِ والتَّجارِب يحثُّون أولاَدَهم ومنْ لَهُم به عِنايةٌ علَى تعلُّمِ الحِسابِ ويقُولونَ لهُم :هوَ سلّة الخُبزِ...

قلتُ:أيّهَا الرَّجلُ، قولكَ هَذا كانَ يسلمُ لو كانَ الإنشاءُ والتّحْرير والبلاغةُ بائِنةً من صناعةِ الحسابِ...فأمّا وهْي متّصِلةٌ بها وداخلةٌ في جملَتهَا ومُشتمِلة عليْها وحَاويةٌ لها فكيْفَ يطّردُ حكمُك وتَسلَم دَعوَاك؟ألاَ تعْلَمُ أنّ أعْمالَ الدَّواوينِ التّي ينْفردُ أصْحابها فيهَا بعَملِ الحِسابِ فقيرةٌ إلى إنْشَاء الكُتبِ في فُنون مَا يصِفونَه ويتَعَاطونَهُ، بل لاَ سَبيل لهمْ إلى العَمل إلاّ بعد تقْدمةِ هذِه الكتُب التي مَدارُها علَى الإفْهامِ البليغِ والبيَانِ المكْشوفِ والاحْتجاجِ الواضِح، وذَلك يُوجدُ منَ الكَاتبِ المنشِئ الذي عِبتهُ وغَضضْتَهُ ③.وقبلُ وبعدُ، كمَا يلزُم كَاتِب الحسَابِ أنْ يعْرفَ وُجُوه الأمْوالِ حتَّى إذَا جَباها وحَصّلَها عمَل الحَسابُ أعْمالَه فيهَا فلا يمْكنُه أنْ يجَبي إلاّ بالكتب البَليغةِ والحُجج اللاَّزمةِ واللّطَائف المُستَعملَة.

أبو حيّان التّوحيدي (الإمتاع والمؤانسة) ص 96

الشّرح :

①**إليـه** : الضّمير يعود على الوزير أبي عبد الله بن سعدان الذي سامره أبو حيّان

②**الجديلة** : الشّاكلة ، يقال : عمل على جديلته : أي على شاكلته ③ **عضضته** :يقال عضّه بلسانه:إذا تناوله بمكروه الكلام .

المطلوب : حلّل النّص تحليلا مسترسلا مستعينا بما يلي :

- يقوم النّص على مناظرة بخصوص البلاغة والحساب بين ابن عبيد وأبي حيّان،أبرز عناصر هذه المناظرة والكيّفيّة التي سيقت بها في هذا النّص.

. إلى أيّ نصّ يعتبر هذا النّص وثيقة تاريخيّة ؟

. أيمكن القول إن شيئا من أطراف هذه المناظرة التّراثيّة قد أثير على نحو ما في عصرنا ؟

التخطيط

المقدّمة

مقدّمة المقدّمة: يمكن الإشارة إلى تركيبة المجتمع الإسلاميّ في القرن الرّابع من قوميّات مختلفة وأحيانا متنافرة،وقد انعكست نتائج تلك التّركيبة على الأوضاع السّياسيّة والاجتماعيّة وخاصّة الفكريّة،فبدت في شكل تنافس بين الحضارات وصراع بين الثّقافات بلغ أحيانا حدّ الصّدام .

التّقديم المادّيّ: وفي هذا الإطار يندرج هذا النّص المأخوذ من اللّيلة السّابعة من كتاب الإمتاع والمؤانسة للأديب العبّاسي أبي حيّان التّوحيدي

المعنويّ :وفيه يورد ما دار بينه وبين ((ابن عبيد)) من جدل حول المفاضلة بين البلاغة والحساب.

الإشكاليّات : فما هي عناصر هذه المناظرة؟وإلى أيّ مدى يمكن الاطمئنان إلى ما جاء في النّص؟ وهل نجد صدى لهذه القضيّة في عصرنا ؟

الجوهر

يمكن تقسيم النّص إلى عنصرين كبيرين:

1 - سؤال ابن سعدان

2 - إجابة أبي حيّان

الوحدة الأولى : سؤال ابن سعدان

- جاء السّؤال من لدن الوزير قادحا لأبي حيّان،سائلا إيّاه أن يعيد على مسامعه ما دار بين أبي حيّان وابن عبيد من حوار ونقاش احتدّ فتحوّل صياحا وشجارا .

← إذا علمنا أنّ أبا حيّان استُقدِم ليُمتع ويؤنس أدركنا :

◆ - أنّ الإمتاع لم يعد يقتصر على المواضيع التّافهة وقصائد الغزل والمجون، بل صار بعض السّاسة في القرن الرّابع يجد متعة في المواضيع الجادّة من فلسفة وأدب وفقه ولغة وهو ما يعكس درجة متقدّمة من النّضج الفكري .

❖ - كان إطار هذه المساجلات والمناظرات بلاطات الوزراء، فالمناظرة بين ابن عبيد و أبي حيّان دارت في قصر ابن سعدان ((**سمعتُ صياحكَ في الدّارِ**)) وهو ما يعكس وضعا ثقافيّا يتمثّل في إحاطة وزراء ((ذلك العصر وبعض ساسته)) أنفسهم ببطانة من العلماء والأدباء، قصد الاستمتاع بأدبهم والانتفاع بعلمهم.

الوحدة الثّانية

رواية أبي حيّان لما دار بينه وابن عبيد :

جاء النّص المرْويّ نقلا لمناظرة بين أبي حيّان المنتصر للبلاغة وابن عبيد المنتصر للحساب، وقد برز ذلك جليّا في الواو التي توسطت العنوان ((**البلاغة و الحساب**)) وهي لا تفيد العطف والرّبط بل المقابلة ، لذا ورد النّص في عنصرين متوازيين :

1 . **موقف ابن عبيد** : يقول بأفضليّة الحساب على البلاغة، ويبدو ذلك في :

أ - <u>الإطناب</u> : رغم أنّ الموضوع مفاضلة بين الحساب والبلاغة، فإنّ ابن عبيد قد أطنب في حديثه عن الحساب وأطال بينما جاء حديثه عن البلاغة ضمنيّا.

ب - أسلوب القطع والجزم في بيان أفضليّة الحساب على البلاغة، وقد وظّف في ذلك جملة اسميّة تقريريّة فإذا الحساب ((**صناعة معروفة بالمبدإ... حاضرة الجدوى**)).

ج - أسلوب التّعظيم والتّحقير القائم على المبالغة في الإشادة بالحساب وتحقير البلاغة :لذا غلب على أسلوبه المقابلة :" **الحساب جدّ والبلاغة هزل** " "**الحساب ماء و البلاغة سراب** "."**الحساب صناعة معروفة بالمبدإ موصولة بالغاية حاضرة الجدوى سريعة المنفعة و البلاغة زخرفة وحيلة**

ما هي حجج ابن عبيد في تفضيله الحساب على البلاغة ؟

نلاحظ أنّ أغلب الحجج تحوم حول منفعة الحساب فـ :

. **السّلطان إليه أحوج وهو بها أغنى**

. **هي صناعة موصولة الغاية حاضرة الجدوى،سريعة المنفعة .**

كما قدّم ابن عبيد حجّة اجتماعيّة مستمدّة من الواقع المعيش تتمثّل في حثّ النّاس كلّهم ((**كبارا وصغارا أولادهم على تعلّم الحساب لأنّه سلّة الخبز**))

⇐ بدا ابن عبيد من خلال أقواله وحججه متعصّبا للحساب تعصّبا مطلقا ساخرا من البلاغة مستخفّا بقيمتها.

2 . موقف أبي حيّان: اعتمد أبو حيّان أسلوبا جدليّا تغلب عليه مقارعة الحجّة بالحجّة، فجاء ردّه على ابن عبيد في منهج قام على التّدرّج فبدأ بالتّأكيد على متانة العلاقة بين صناعة الحساب وصناعة البلاغة ((**فهي متّصلة بها**)).

كيف ذاك ؟.إنّ أعمال الدّواوين القائمة على الإحصاء والحساب وغيرهما((**فقيرة إلى إنشاء الكتب**)) في حاجة إلى البلاغة بغاية الإفهام والإبانة والتّوضيح، لأنّه لا يُعقل تقديم أرقام وإحصائيّات مجرّدة دون تمهيد أو بيان.

وبذلك يقف أبو حيّان من القضيّة موقفا معتدلا، فلا هو يبخس الحساب قيمته، ولا هو يتعصّب إلى البلاغة من منطلق عصبيّ أو مصلحيّ كما فعل ابن عبيد.

ولكنّ المتأمّل جيّدا في حجج أبي حيّان يلاحظ أنّ هذه الموضوعيّة تخفي وراءها ميلا إلى البلاغة، وذلك في جعله البلاغة أصلا والحساب فرعا ، فصناعة الحساب ((**داخلة في البلاغة ومشتملة عليها وحاوية لها**)) وبذلك فإنّ البلاغة تفضل الحساب فضل الكلّ على البعض.

وقد عمد أبو حيّان لإبراز استخفافه برأي ابن عبيد إلى الازدراء بـ :

أ - استعمال أداة نداء ((**أيّها** ...)) تجاهلا + استعمال لفظة ((**الرجل**)) في مخاطبة ابن عبيد رغم معرفته اسمَه.

ب - استعمال اسم إشارة هذا ((**قولك هذا**))

ج - اتّهامه بالجهل عبر الاستفهام ((**ألا تعلم** ...))

د - التّأكيد حصرا ((**بل لا سبيل لهم إلى العمل إلاّ بعد تقدمة هذه الكتب**))

أبعاد هذه المناظرة :

☆**البعد الحضاري** : هذه المناظرة بين أبي حيّان وابن عبيد ليست ((صداما)) بين شخصين لأبعاد نفعيّة أو مصلحيّة بقدر ما تعكس صداما بين حضارتين.

ذلك أنّ القرن الرّابع كما يبدو من خلال هذا النّص قد شهد صراعا بين حضارتين حضارة دخيلة مُسيطرة، وتروم تدعيم نفوذها وسيطرتها ، ممثّلة هنا في الحساب وحضارة مغزوّة أصيلة مُسيطر عليها، وتروم الدّفاع عن وجودها وكيانها، ممثّلة في هذا النّص في البلاغة، وقد اتّخذ هذا الصّدام وجوها عديدة، فهو تارة بين الحساب والبلاغة وطورا بين الفلسفة والشّريعة وأُخرى بين النّحو والمنطق .

★ **البعد الفكريّ:** تعكس هذه المناظرة أيضا طبيعة العلاقة التي كانت تربط العلماء والأدباء بعضهم ببعض ، فقد كانت تتميّز بالتّنافس الذي قد يصل حدّ التّصادم والتّهجّم بل وأحيانا الدّسائس ، من ثمّ لا يمكن أن نثق كلّ الثّقة فيما رواه أبو حيّان لوليّ نعمته :

1 . لأنّ أبا حيّان كان طرفا في القضيّة وراوية، ولم يكن شاهد عيان محايدا، من ثمّ ليس من الغريب أن يصوّر أبو حيّان ابنَ عبيد في هذا النّص متهجّما على البلاغة ، محتقرا مزدريا إيّاها، بينما يبدو هو رصينا في إجابته قريبا جدًّا من الموضوعيّة والنّزاهة في الحكم، ، رغم أنّ المتأمّل في هذا النّص يلاحظ تناقضا جليّا فيما أورده أبو حيّان ، فهو من ناحية، وفي عرض ردّه على ابن سعدان يستعمل ألفاظا مثل ((**كلامك يا هذا**)) أو ((**أيّها الرّجل**)) كناية عن التّجاهل والازدراء، ثمّ يتّهمه بالجهل في أسلوب إنشائيّ ((**ألا تعلم**)) ومثل هذه الألفاظ الدّالّة على الاحتقار لا يمكن إلاّ أن تتلفّظ بلهجة رصينة هادئة، وإن كانت تخفي ضربا من التّعالي تجاه المخاطَب، بينما يطالعنا أوّل النّص بأنّ أبا حيّان كان في حالة نفسيّة متوتّرة، نتيجة ما انتابه من غضب وانفعال جعلاه يفقد السّيطرة على أعصابه، فيصيح بدليل قول الوزير ((**سمعت صياحك في الدّار**)) .كلّ هذا يجعل القارئ يشكّ في مدى نزاهة أبي حيّان في نقل ما دار بينه وبين ابن عبيد، خاصّ أنّ الطّرف في القضيّة غائب عند سرد الخبر.

ومثل هذا الصّراع بين البلاغة والحساب قد برز في عصرنا الحاليّ في شكل آخر بين العلوم الصّحيحة والعلوم الإنسانيّة، فكنّا نجد فريقين:

الأوّل : يؤمن إيمانا مطلقا بالعلم وبدوره الإيجابي في حاضر الإنسانيّة مستقبلها

دليلهُ ما حقّقه العلم البشريّة من نتائج مذهلة نقلت الإنسان من الضّعف إلى

القوّة خاصّة أنّ مقياس التّقدّم اليوم صار ما تأخذ به الأمم من العلم وما تحقق من تقدّم تكنولوجيّ .

الثّاني : لا ينكر دولة العلوم الصّحيحة ،ولكنّه يقرّ بدور العلوم الإنسانيّة وبأهمّيتها في حياة الإنسان، معتبرا أنّ الأدب غذاء الرّوح أمّا العلم فهو غذاء العقل.

والحقّ، أنّ العلم والأدب رافدان متكاملان ضروريّان لتكوين إنسان متوازن، ولعلّ ما نشاهده اليوم من كوارث بيئيّة وغيرها تهدّد البشريّة، إنّما هو نتيجة التّركيز على العلوم الصّحيحة وإهمال العلوم الإنسانيّة، فتطوّر العلم دون وازع أخلاقي جعله ينحرف عن الغاية التي وُضع من أجلها ،وهي إسعاد الإنسان ،لينقلب عليه مهدّدا وجوده في كلّ لحظة، لذلك وجدنا الإنسان يعود تدريجيّا إلى أسئلة قديمة متجدّدة :من أنا ؟وكيف؟ ولماذا؟ . ويعيد النّظر في كثير من الأمور التي كانت من المسلّمات في بداية هذا القرن.

الخاتمة : نقل هذا النّص مناظرة بين ابن عبيد المتشيّع للحساب و أبي حيّان المنتصر للبلاغة، وبقدر ما بدا الأوّل متعصّبا للحساب مزدريا للبلاغة، بدا الثّاني موضوعيّا نزيها، ولكنّ هذه الموضوعيّة لم تحل دونه وتفضيل البلاغة بطريقة ضمنيّة ،فضل الكلّ على البعض ،كما أعطانا هذا النّص صورة عمّا ساد المجتمع آنذاك من تنافس فكري وحضاريّ ،وما بلغه من نضج ،ولكنّ وراء هذه الصّورة المشرقة هناك صورة أخرى أقلّ إشراقا تتمثّل في تنافس العلماء والأدباء إلى حدّ التّهجّم على بعضهم بعضا والاعتداء بالعنف أحيانا ،هذا ما يجعل القارئ يتحرّى في التّعامل مع هذا النّص وفي الاطمئنان كلّ الاطمئنان لما حواه كتاب الإمتاع. ولئن كان مسرح هذه المناظرة القرن الرّابع، فإنّ صداها قد امتدّ إلى عصرنا هذا في التّنافس بين العلوم الإنسانيّة والعلوم الصّحيحة، وهو ما يعكس قيمة كتاب ((الإمتاع)) الذي تجاوز فيه أبو حيّان هموم الذّات الضّيقة ليطرح قضايا إنسانيّة ارتفعت بأبي حيّان من أديب مظروف بظروف الزّمان والمكان إلى أديب إنسانيّ .

إخوان الصّفا

...وقال أيضا :حدّثني عنْ شَيءٍ هُو أهمُّ منْ هذَا لِي، وأخْطَرُ عَلى بَالِي، إنّي لاَ أزَالُ أسْمعُ مِنْ زَيْدِ بْنِ رفَاعَةَ قولاً ومَذْهبًا لاَ عهْدَ لِي بهِ...فمَا حديثُهُ ؟ ومَا شأْنُهُ ؟ ومَا دُخْلَتُهُ ؟ ومَا خَبَرُهُ ؟فقَدْ بلَغنِي أنَّكَ تغْشَاهُ وتَجلسُ إليْهِ، وتُكْثِرُ عندَهُ وتُورِّقُ لهُ، ولكَ معهُ نوادرُ مُضحِكةٌ وبوادِرُ مُعجبَةٌ، ومنْ طَالتْ عِشْرتُهُ لإنْسَانٍ صَدَقَتْ خِبْرتُهُ بهِ وانْكَشَفَ أمْرُهُ لهُ، وأمكنَ اطّلاعَهُ علَى مُسْتكِنِّ رأْيِهِ وخَافِي مذْهبِهِ وعويصِ طَرِيقتِهِ.

فقُلتُ:" أيُّهَا الوزيرُ، هوَ الذي تعْرِفُهُ قبْلِي قَديمًا وحَديثًا بالتَّربيةِ والاخْتِبَارِ والاسْتِخدَامِ، ولهُ منكَ الأُخُوّةُ القَديمةُ والنِّسْبةُ المَعرُوفةُ.

قالَ:" دعْ هذَا وصِفهُ لِي.قُلتُ :هُناكَ ذَكَاءٌ غَالبٌ، وذِهنٌ وقّادٌ ويَقْظَةٌ حَاضِرَةٌ...فقَال :فعلَى هذَا مَا مذْهبُهُ ؟قُلتُ: لاَ يُنسَبُ إلَى شيءٍ ولاَ يُعرَفُ برهْطٍ لِجَيَشَانِهِ بكُلِّ شيْءٍ، وغلَيَانِهِ في كلِّ بَابٍ...وقَدْ أقَامَ بالبَصْرَةِ زَمَانًا طويلاً وصَادفَ بهَا جماعةً جَامعةً لأصْنَافِ العِلْمِ وأنْواعِ الصِّنَاعةِ، منهُمْ أبُو سُلَيمانُ محمّدُ بنُ مَعْشَرِ البيستيّ ويعُرفُ بالمقْدسيِّ ، وأبو الحسن عليُّ بْنُ هارون الزِّنجانيُّ وأبو محمّد المهرجَانيُّ والعوفيُّ وغيْرُهم.فَصَحِبَهُمْ وخَدَمهُمْ .

وكَانتْ هذه العِصَابةُ قدْ تآلفَتْ بالعِشْرةِ وتصَافتْ بالصَّداقةِ واجْتمعتْ على القُدْسِ والطَّهارةِ والنَّصيحةِ، فوضَعُوا بيْنهُمْ مَذْهبًا زَعمُوا أنَّهُمْ قرَّبُوا بهِ الطَّريقَ إلى الفَوزِ برضْوَانِ اللّهِ والمصِيرِ إلَى جنَّتهِ، وذلكَ أنّهمْ قالُوا :الشَّريعةُ قد دُنِّسَتْ بالجَهالاَتِ واخْتلَطَتْ بالضَّلاَلاَتِ ولاَ سبيلَ إلى غَسْلِهَا وتَطْهِيرِهَا إلاَّ بالفَلسَفةِ، وذلكَ لأنّها حَاويةٌ للحِكْمةِ الاعْتقاديّةِ والمصْلحةِ الاجْتِهاديّةِ .وزعمُوا أنّهُ متَى انتَظَمتِ الفَلسَفةُ اليونَانيّةُ والشَّريعةُ الإسْلاميّةُ فقَدْ حَصُلَ الكمَالُ.وصنّفُوا خَمسِينَ رسَالةً في جَميعِ أجْزَاءِ الفَلْسفةِ عِلْمِيِّهَا وعملِيِّهَا وأفْرَدُوا لَها فِهْرِسْتًا وسمَّوْهَا رسَائِلَ إخوانِ الصَّفَا وخِلاَّنِ الوَفَاءِ وكتَمُوا أسْمَاءَهُمْ وبثُّوهَا في الورَّاقِينَ ولقَّنُوهَا للنَّاسِ...فقَال:هَلْ رأيتَ هذهِ الرَّسَائِلَ، قُلتُ: قَدْ رَأَيْتُ جُملةً منهَا وهْيَ مَبثُوثَةٌ منْ كُلِّ فنٍّ نُتَفًا بلاَ إشْبَاعٍ ولاَ

كِفَايَةٍ،وفِيهَا خُرَافَاتٌ وكِنَايَاتٌ وتَلْفِيقَاتٌ وتَلْزِقَاتٌ،وقَدْ غَرقَ الصَّوابُ فيهَا لِغلبَةِ الخَطَإِ علَيْهَا.

الإمتاع والمؤانسة، اللّيلة 17 ج 2 /ص 3،4،5،6 .

المطلوب:

حلّل النّص تحليلا مسترسلا مستعينا بما يلي :

. ما هو المنهج الذي اعتمده أبو حيّان في حديثه عن إخوان الصّفا ؟

. أبرز موقف التّوحيدي من مذهب إخوان الصّفا ،بم تعلّل هذا الموقف ؟

. هل ترى لهذا النّص قيمة وثائقيّة ؟

التخطيط

يمكن تقسيم النّص إلى قسمين كبيرين:

I ـ سؤال الوزير II ـ إجابة أبي حيّان

☆☆☆☆☆☆

I ـ سؤال الوزير:

ويمكن تقسيمه بدوره حسب الخبر والإنشاء إلى وحدتين:

أ ـ الإنشاء: وجاء :

① أمرا "**حدّثني** "ويفيد الطّلب ويعكس طبيعة العلاقة العموديّة بين السّائس (ابن سعدان) والمثقّف (أبي حيّان)

①واستفهاما : مضمون الاستفهام :طُرح السّؤال عن زيد بن رفاعة ،ولكنّ الوزير لم يكن يروم معرفته شخصا بقدر ما كان يروم التّعرّف عليه باعتباره أحد أئمّة إخوان الصّفا ، "_**قولا ومذهبا**_"لذلك أردف سؤاله عن زيد بن رفاعة بمجموعة من الأسئلة تتعلّق بشأنه عامّة:

ـ مذهبا :"**مَا حدِيثُهُ؟**"وأهدافا:" **ومَا شأْنُهُ؟ ومَا دُخْلَتُهُ ؟**"وعن أرائه عامّة : **ومَا خَبَرُه** "

ب ـ الخبر : ودوره تعليل الطّلب: وجاء مؤكّدا بوسائل عديدة:

① ماض + قد :" **قد بلغني** "

② جملة إسميّة تقريريّة + إنّ :" **إنّك تغشاه** "

③ الإطناب في استعمال الأفعال " **تغشاه،تجلس،تكثر، تورّق** "

④ جملة ذات طابع حكميّ " **مَنْ طَالتْ عِشْرَتُهُ لإنْسَانٍ صَدَقَتْ خِبْرَتُهُ بِهِ** "

⟵ كلّ ذلك حثّا لأبي حيّان واستفزازا له للحديث عن زيد بن رفاعة خاصّة أنّ حديث أبي حيّان عن الجماعة لن يكون خبرا بالسّماع بل نتيجة المعاشرة والمعرفة المباشرة .

وقد علّل الوزير طلبه هذا من أبي حيّان بـ :

أ ـ أنّ أبا حيّان من رفقة زيد بن رفاعة متردّد عليه ويغشى مجلسه ويديم عنده الجلوس.

ب ـ أنّه من الذين يورّقون له .

ج ـ طول الخلطة به وسقوط الكلفة.

⟵هو أقرب النّاس إليه وأدراهم بأمره لأنّه " **مَنْ طَالتْ عِشْرَتُهُ لإنْسَانٍ صَدَقَتْ خِبْرَتُهُ بِهِ وانْكَشَفَ أمْرُهُ لهُوأمكنَ اطّلاَعُهُ علَى مُسْتكِنِّ رأْيِهِ وخَافِي مذْهبِهِ وعوِيصِ طَرِيقتِهِ**"

أبعاد السّؤال :

1 ـ ما يتعلّق بالوزير: إذا علمنا أنّ ابن سعدان قد استقدم أبا حيّان للإمتاع والمؤانسة أدركنا:

+ أنّ الإمتاع لم يعد يقتصر على المواضيع التّافهة وقصائد الغزل والمجون والنّوادر،بل صار بعض السّاسة في القرن الرّابع يجد متعة في المواضيع الجادّة من فلسفة وأدب وفقه ولغة وهو ما يعكس درجة متقدّمة من النّضج الفكري .

+ كما يكشف هذا النّص عن شخصيّة سائس مثقّف ساع وراء العلم وهو أمر ألحّ عليه هو نفسه في اللّيلة الأولى عندما رسم معالم خطّة المسامرة لأبي حيّان :" **لأتعرّف منك أشياء كثيرة مختلفة تردَّدُ في نفسي على مرّ الزّمان** "

+ وقد يعكس سؤال الوزير عن إخوان الصّفا شيوع فلسفتهم واشتداد أمرهم .

2 ـ ما يتعلّق بالبعد الموضوعيّ : الواقع السّياسيّ :

الملاحظ أنّ ابن سعدان قد علِم بعلاقة أبي حيّان بزيد بن رفاعة عبر السّماع "**بلغنِي أنّك تغشاه** ..." ، وهو ما يعكس وضعا سياسيّا يتمثّل في ترصّد السّائس أخبار الرّعيّة والمثقّفين خاصّة .

II - إجابة أبي حيّان: وجاءت في قسمين:

أ - تمهيد : لعلّ الغريب في موقف أبي حيّان طبيعة الألفاظ التي وظّفها في نعت هذه الفتنة مثل:" **غريب،بديع، عجيب** "وخاصّة " **شنيع**" وتكمن غرابة هذا الموقف في أنّ المتمرّدين لا يكادون يختلفون عن أبي حيّان إلاّ في الوسيلة،فهو ذاق مثلهم مرارة الفقر وذلّ السّؤال وألم الحرمان، ولئن لجؤوا هم إلى التّمرّد فلقد لجأ هو إلى خدمة السّلطان،فالسّبب واحد وإن اختلفت ردود الفعل.فبم نفسّر موقفه ذاك؟

يمكن إرجاع ذلك إلى أسباب عديدة منها:

★أنّه كان يتحدث إلى ممثّل سلطة (وزير) عن مارقين عن السّلطة.

★ - أنّ أبا حيّان لئن كان من العامّة اقتصاديّا واجتماعيّا فإنّه قد ترفّع عنهم بفكره وقناعاته واعتبر الاختلاط بهم منقصة والانتساب إليهم معرّة والتّصدّي لهم: " **خلوقة وطلب الرّفعة بينهم ضعة والتّشبّه بهم نقيصة** "

★ - أنّ العامّة لئن كانت معذورة في دوافعها فإنّ السّبيل الذي انتهجته يتناقض وقيم أبي حيّان خاصّة أنّ الرّوم هاجموا البلاد وهدّدوا الأهل والوطن والدّين.

★ - لعلّ هذا الموقف يعود أيضا إلى تضرّر أبي حيّان شخصيّا في هذه الفتنة إذ نهب بيته وسلبت أمواله وقُتلت جاريته.

التّحرّج من الخوض في الموضوع وكشف آراء الجماعة ومذهبها بالتّظاهر بأنّه لا يعرف أكثر ممّا يعرفه الوزير ،فما هو مردّ ذلك ؟

ب - التّعريف بالجماعة: وقد عمد أبو حيّان في الكشف عن خصائص الجمعيّة والتّعريف بها **إلى** طريقة واضحة المعالم حاول فيها توخّي الموضوعيّة والنّزاهة فتناول الجمعيّة في المستويات التّالية:

①**المستوى الماديّ**: ذكر

- ☆ - الاسم : إخوان الصّفا وخلاّن الوفا
- ☆ - مكان ظهور الجمعيّة "البصرة "
- ☆ - الزّمان :"**القرن الرّابع للهجرة** "
- ☆ - الأشخاص :"زيد بن رفاعة،أبو سليمان محمّد بن معشر البيستّي،وأبو محمّد المهرجَانيُّ والعوفيّ
- ☆ - الإنتاج : "**صنّفوا خمسين رسالة**

②المستوى المعنويّ :

☆ . علاقة أفراد الجماعة ببعضهم بعضا **" تآلفت بالعشرة وتصافت بالصّداقة واجتمعت على القدس والطّهارة والنّصيحة "**

☆ . غاياتهم :

أ . **البادية**: واضحة في النّص جليّة تتمثّل في أنّهم **" وضعوا مذهبا زعموا أنّهم قرّبوا به الطّريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنّته "**

ب . **الخفيّة** : غير مصرّح بها ولكنّها تبدو خطيرة على النّظام ،لذلك عمدوا إلى السرّية وكتم أسمائهم+ تحرّج أبي حيّان في الحديث عنهم .

③ المستوى النّقديّ :

☆. حاول أبو حيّان في نقده إخوان الصّفا أن يكون موضوعيّا فأورد :

✪إيجابيّاتهم : ومنها :

+ الذّكاء :فرئيسهم زيد بن رفاعة ذو ذكاء غالب وذهن وقّاد ويقظة حاضرة

+ الموسوعيّة :هو **"يجيش بكلّ شيء ويغلي في كلّ باب "**والجماعة **" جامعة لأصناف العلم وأنواع الصّناعة "**

+ هي جماعة ذات أهداف سامية تتوق إلى إرساء مدينة فاضلة على غرار جمهوريّة أفلاطون، ويبدو ذلك في طبيعة الألفاظ التي استعملها أبو حيّان في الحديث عنهم **"الألفة، العشرة، الصّداقة، القدس، الطّهارة، النّصيحة "** .

✪ سلبيّاتهم :

. تغلب على رسائلهم السّطحيّة **"فهي مبثوثة من كلّ فنّ نتفا بلا إشباع ولا كفاية "**

. غلبة الخطأ والتّلفيق والزّيف على رسائلهم ،وجاء ذلك مؤكّدا بجملة فعليّة مسبوقة بقد : **" قد غرق الصّواب فيها لغلبة الخطإ عليها"** ثمّ هي محشوّة: **" خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات "**

موقف أبي حيّان من مذهب إخوان الصّفا وسببه :

① مذهب إخوان الصّفا :يقوم مذهب إخوان الصّفا على أساس التّوفيق بين الفلسفة والشّريعة، لأنّ الشّريعة . حسب نظرهم . **"قد دُنّست بالجهالات واختلطت**

بالضّلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة " .فيرون أنّه **"متى انتضمت الفلسفة اليونانيّة والشّريعة العربيّة فقد حصل الكمال"** فهم إذن يدْعُونَ إلى دين مستنير بنور العقل.

②**موقف أبي حيّان من ذلك :** يبدو موقفه في استعمال فعل "**زعموا**"وتكراره تأكيدا وهو فعل يفنّد به أبو حيّان مذهب إخوان الصّفا وينزّله منزلة الزّعم والادّعاء.

كما يبدو موقفه واضحا في الحكم على رسائلهم مستعملا ألفاظا تنتمي إلى حقل دلاليّ واحد هو التّسفيه والزّيف مثل: " **تلفيقات،تلزيقات،كنايات،وخرافات** "

③ **أسباب هذا الموقف:**اعتبر أبو حيّان محاولة التّوفيق بين الفلسفة والشّريعة تلفيقا و تلزيقا لاعتقاده استحالة التّأليف بينهما ،فحسب أبي حيّان "**الفلسفة حقّ** "لأنّه معتزليّ يؤمن بالعقل ويجلّه،ثمّ هو يعدّ "**الشّريعة حقّا**" لأنّه مؤمن بها مجلّ لها أيضا،لكنّه يعتقد أنّه لا يجوز التّقريب بينهما لأنّ صاحب الشّريعة مكفيّ مبعوث مُصطفى،وهو وسيط بين اللّه والإنسان،بينما الفيلسوف مبعوث إليه كادح،ثمّ إنّ الفلسفة تقوم على الدّهشة والسّؤال بينما يقوم الدّين على التّسليم،وفيه "**تسقط لِمَ ؟ وتبطل وكيف ؟** "والرّأي حسب أبي حيّان هو :" التّحلّي بهما مفترقين ي مكانين على حالين مختلفين "،فمن أراد أن يتفلسف فعليه أن يعرض بنظره عن الدّيانات ومن اختار التّديّن فعليه أن يعرّد بعنايته عن الفلسفة،أمّا من أراد أن يوفّق بينهما فهو رام "**ما لا يمكن ولا يكون ولا يستطاع** "

وموقف أبي حيّان هذا من إخوان الصّفا قد يعود إلى عاملين اثنين :

1 . **ذاتيّ** :لمخافتهم وجهة النّظر في العلاقة بين الشّريعة والفلسفة

2 . **موضوعي** :وقد تكون هذه المعارضة مسايرة للسّلطان إذ في سؤال ابن سعدان وفي إلحاحه دليل على اهتمامه بأمر هذه الجمعيّة التي " كتمت " أسماء أعضائها وأعطت حركتها طابعا دينيّا دون أن تكشف عن أهدافها السّياسيّة البعيدة،ودفاع أبي حيّان عنها قد ضعه في موضع المتعاطف معها.

إلى أيّ مدى يمكن اعتبار هذا النّص وثيقة تاريخيّة :

❋. **النّص وثيقة تاريخيّة :**

1. على مستوى الشّكل :

❖ عمد أبو حيّان في هذا النّص إلى أسلوب يجعله قريبا جدّا من نصوص التّاريخ فحدّد إطار الأحداث زمانا ومكانا وذكر أسماء الأشخاص بكلّ دقّة و ألم بجوانب الجمعيّة (مذهبا وأهدافا) وكشف ما خفي منها ،فأعطانا صورة متكاملة عن الجمعيّة خاصّة أنّه أوّل من عرّف بها وأزاح عنها اللّثام.

❖ وتتمثّل قيمة هذه الوثيقة في أنّ أبا حيّان قد خالط بعض أفراد الجمعيّة فهو تحدّث عنهم حديث العارف بهم المخالط لهم فكا "شاهد عيان "

2. على مستوى المضمون :

❖ <u>فكريّا</u> :+ بروز في ظاهرة الوزراء المثقّفين ،والمتعة الجادّة

+ كشف هذا النّص عن صراع حضارتين إحداهما أصيلة ممثّلة في هذا النّص في الشّريعة (النّقل) وأخرى دخيلة ممثّلة في الفلسفة (العقل) وقد اتّخذ هذا الصّراع أشكالا عديدة فتارة هو بين البلاغة والحساب وطورا بين النّحو والمنطق وثالثة بين الفلسفة والشّريعة

❋- **الاحتراز** : لئن أعطانا هذا النّص صورة عن العصر الفكريّة خاصّة فإنّه لا بدّ من الاحتراز في التّعامل مع هذه النصوص ولا بدّ من الحذر في تناول ما حواه من أخبار وأحكام وذلك لـ:

① أنّ أبا حيّان أديب وليس مؤرّخا.

② أنّ أبا حيّان قد يتعمّد التّردّد أو التلكّؤ في التّصريح بالحقيقة إلاّ بعد إلحاح الوزير،وقد يدفعه ذاك إلى التّستّر عن بعض الأفكار .

③ أنّ أبا حيّان يكون أحيانا خصما وحكما ،مثل المناظرة بين البلاغة والحساب أو موقفه من "فتنة " العيّارين.

④ طلب أبو حيّان من أبي الوفاء المهندس مرّات إخفاء الإمتاع" **وأنا أسألك ثانية عن طريق التّوكيد...أن تكون هذه الرّسالة مصونة عن عيون الحاسدين العيّابين بعيدة عن تناول أيدي المفسدين ليس كلّ قائم يسلم**"ولعلّ هذا الموقف يعود إلى تصرّف أبي حيّان في المسامرات وفي رواية الأخبار بالزّيادة والحذف.

المفاضلة بين العرب و العجم

ثُمَّ حضَرتُهُ لَيْلةً أخْرَى فأوّلُ مَا فتحَ بهِ هذَا المجْلسَ أنْ قالَ :"أتُفَضِّلُ العَربَ علَى العجَمِ أمِ العجَمَ علَى العَربِ؟ "فقلْتُ :"...إنّ الفَارسِيَّ ليْسَ في فِطْرَتِهِ ولاَ عادَتِهِ ولاَ منشَئِهِ أَنْ يَعْترِفَ بفَضْلِ العَربِيِّ ولاَ في جِبِلَّةِ العَربِيِّ ودَيْدَنِهِ أنْ يُقِرَّ بفَضْلِ الفَارِسِيِّ ،وكذَلكَ الهِنْديُّ والرّوميّ والتّركيُّ والدّيْلمِيُّ .وبَعدُ فاعْتِبَارُ الفضْلِ والشَّرفِ موْقُوفٌ علَى شيْئَيْنِ :أحدهمَا مَا خُصَّ بهِ قَومٌ دُونَ قومٍ فِي أيَّامِ النَّشْأةِ والاخْتِيَارِ للجَيِّدِ والرَّدِيءِ والرَّأْيِ الصَّائِبِ والفَائِلِ والنَّظَرِ في الأوَّلِ والآخِرِ ،وإذَا وقفَ الأمرُ عَلَى ذَلكَ فلِكُلِّ أمَّةٍ فضَائِلُ ورذَائِلُ ،ولِكُلِّ قَومٍ محَاسِنُ ومَسَاوٍ ،ولكلِّ طَائِفَةٍ منَ النَّاسِ فِي صنَاعتِهَا وحِلِّهَا وعقدِهَا كَمَالٌ وَتقْصِيرٌ،وهذَا يَقْضِي بأنَّ الخَيْرَاتِ والفضَائلَ والشّرُورَ والنَّقَائِصَ مفَاضَةٌ علَى جَمِيعِ الخَلْقِ مفضُوضَةٌ بيْنَ كُلِّهِمْ ...فإنَّ العصَبيَّةَ في الحَقِّ رُبَّمَا خذَلتْ صَاحِبهَا وأسْلمتْهُ وأبْدَتْ عوْرَتَهُ واجْتلبَتْ مسَاءَتهُ فكَيْفَ إذَا كَانتْ في البَاطِلِ ،ونعُوذُ باللّهِ أنْ نكُونَ لفَضْلِ أمَّةٍ من الأُممِ جَاهِلِينَ ،كمَا نعُوذُ بهِ أ ن كُونَ بنَقصِ أمَّةٍ منَ الأُممِ جَاهِلِينَ ،فإنّ جَاحِدَ الحقِّ يدُلُّ مِنْ نَفْسِهِ علَى مهَانَةٍ وَجَاهِلَ النَّقْصِ يدُلُّ مِنْ نَفْسِهِ علَى قَصُورٍ فهَذَا هذَا.

وفِي الجُملَةِ المُسَلَّمةِ والدَّعْوةِ المُرْسَلةِ أنَّ أهلَ البَرِّ وأصْحَابَ الصَّحَارَى الذينَ وِطَاؤُهُمُ الأرْضُ وغِطَاؤُهمُ السَّمَاءُ هُمْ في العدَدِ أكْثَرُ وعلَى بَسِيطِ الأرْضِ أجْوَلُ ومنَ التَّرفِ والرَّفاهِيةِ أبعدُ وبالحَوْلِ والقُوّةِ أعْلَقُ وإلَى الفِكْرةِ والفِطنَةِ أفْزَعُ،وعلَى المصَالحِ والمنَافعِ أوْقعُ ،ومنَ المخَازي آنفُ ومنَ القبَائِحِ أعْيفُ،وهذَا للدَّواعِي الظَّاهِرَةِ والحَاجاتِ الضَّرُوريّةِ والعلاَئقِ الحَاضّةِ علَى الأُلفةِ والمودَّةِ والشَّدَائِدِ المُؤْذِيَةِ ..ولهذَا يُقَالُ: عيْبُ الغِنَى أنّهُ يُورِثُ البلاَدَةَ وفضلُ الفقْرِ أنّهُ يبْعثُ الحيلةَ،وهذَا معْنَى كَرِيمٌ لاَ يُقِرُّ بهِ إلاَّ كلُّ نقَّابٍ علِيمٍ.

الإمتاع والمؤانسة اللّيلة السّادسة صص 70 / 86

المطلوب

حلّل النّص تحليلا مسترسلا مستعينا بما يلي :

. هل ترى في أوضاع المجتمع الإسلامي ما يبرّر طرح هذا السّؤال؟

. تتبّع حجج التّوحيدي.أتراه التزم الموضوعيّة؟

. بمَ تفسّر إطنابَ أبي حيّان في حديثه عن البدو ؟

. ما رأيك في قول أبي حيّان :" عيْبُ الغِنَى أنّهُ يُورِثُ البلاَدَةَ وفضلُ الفقْرِ أنَّهُ يبْعثُ الحِيلةَ "

التّحليل

يمكن تقسيم هذا النّص إلى قسمين كبيرين:

I - سؤال الوزير

II - إجابة أبي حيّان .

☆☆☆☆☆☆

I - سؤال الوزير

سأل الوزير أبا حيّان "**أتُفَضِّلُ العَربَ علَى العجَمِ أَمِ العجَمَ علَى العَرَب؟**

ابعاد السّؤال : نجد لهذا السّؤال بعدين:

أحدهما: يتعلّق بشخصيّة الوزير:

إذا علمنا أنّ ابن سعدان قد استقدم أبا حيّان للإمتاع والمؤانسة أدركنا:

+ أنّ الإمتاع لم يعد يقتصر على المواضيع التّافهة وقصائد الغزل والمجون والنّوادر،بل صار بعض السّاسة في القرن الرّابع يجد متعة في المواضيع الجادّة من فلسفة وأدب وفقه ولغة وهو ما يعكس درجة متقدّمة من النّضج الفكري .

+ كما يكشف هذا النّص عن شخصيّة سائس مثقّف ساع للعلم،طالب للمعرفة وهو أمر ألحّ عليه هو نفسه في اللّيلة الأولى عندما رسم معالم خطّة المسامرة لأبي حيّان :" **لأتعرّف منك أشياء كثيرة مختلفة تردَّدُ في نفسي على مرّ الزّمان** "

وثانيهما: يتعلّق بالبعد الموضوعي (الواقع) :

يعود طرح مثل هذا السّؤال إلى عوامل موضوعيّة عدّة منها ما هو:

1 ـ اجتماعيّ: ويتمثّل في طبيعة التركيبة الاجتماعيّة للمجتمع العربيّ المتكوّن من أقوام عدّة منهم الديّلم والهنود والأتراك والرّوم والفرس إضافة إلى العرب، وقد ولّد ذلك صراعا بين الأجناس والقوميّات المختلفة، لعلّ أشهره ما عُرف بحركة الشّعوبيّة .

2 ـ سياسيّ : سيطرة العنصر الفارسيّ على أهمّ مراكز القوى الفاعلة في الدّولة، وقد ولدّ ذلك صراعا بين عصبيّتين:

- عصبيّة مُسيطِرة تروم تدعيم نفوذها (الفارسيّة)
- عصبيّة مُسيطَر عليها : تروم استرجاع مجدها واستعادة نفوذها (العربيّة).

3 ـ فكريّا :انعكس هذا الصّراع الاجتماعيّ والسّياسيّ على الحياة الفكريّة في شكل مناظرات بين :

العقل (الحضارة الوافدة)	**والنّقل(الحضارة الأصيلة)**
↓	↓
تارة بين : المنطق (متّى بن يونس)	النّحو (أبو سعيد السّيرافي)
وطورا بين: الحساب (ابن عبيد)	البلاغة (أبو حيّان التّوحيدي)
وثالثة بين : الفلسفة	الشّريعة

II ـ إجابة أبي حيّان :

ويمكن تقسيمها إلى :

① **مدخل عام** : من قوله:"**إنّ الفارسيّ ← والدّيلميّ** " :وجاء في لهجة وثوقيّة في جملة اسميّة تقريريّة مؤكّدة بإِنّ "**إنّ الفارسيّ** " مكثّفا من استعمال أدوات النّفي + التّنويع " **ليس،لا** "ثلاث مرّات، يبرز الكاتب أنّ كلّ أمّة تأنف من الإقرار بفضل أخرى عليها، يستوي في ذلك العرب والفرس والدّيلم والأتراك وغيرهم .ونلاحظ أنّ الكاتب في ذلك قد أفرد الفرس والعرب عن الأمم الأخرى وهو ما يدلّ على أنّ الصّراع الأشدّ كان بين هاتين الأمّتين وما عدا ذلك كان ثانويّا.

② **مقياس المفاضلة** : من قوله:" **وبعدُ ← في الأوّل والآخر** " :كأنّنا بأبي حيّان قد أدرك صعوبة البتّ في الموضوع بتجرّد كامل وموضوعيّة ونزاهة دون اتّخاذ مقياس ما، على ضوئه يقيم المفاضلة.

لذا عمد إلى مقياس يتمثّل في " **مَا خُصَّ بِهِ قَومٌ دُونَ قَوْمٍ فِي أيَّامِ النَّشْأةِ والاخْتِيَارِ للجَيِّدِ والرَّدِيءِ والرَّأْيِ الصَّائِبِ والفَائِلِ والنَّظَرِ فِي الأوَّلِ والآخِرِ** " أي القدرة بالفطرة على التّمييز بين الحقّ والباطل والجيّد والرّديء إلى غير ذلك .

③ **النتيجة** : لا تخلو أمّة من فضائل ورذائل ،والخير والنّقص شائعان في جميع الخَلق على اختلاف أجناسهم.

④ **التّبرّؤ من العصبيّة**: وقد عبّر عن ذلك بـ :

- إبراز مساوي العصبيّة وعيوبها إذا كان الإنسان على حقّ فما بالك إذا كان على باطل مؤكّدا ذلك بجملة اسميّة تقريريّة مسبوقة بإنّ :" فإنَّ **العصَبِيَّةَ فِي الحَقِّ رُبَّمَا خذَلتْ صَاحِبَهَا**"

- تنزيل التّعصّب منزلة الإثم يُتبرّأ منه " **ونعُوذُ باللّهِ أنْ نكُونَ لفَضْلِ أمَّةٍ من الأُممِ جَاهِلِينَ** "

⑤ **المفاضلة**:انطلق أبو حيّان في المفاضلة من شائع الرّأي والمرويّ عن الرّسول" وفي **الجُملَةِ المُسَلَّمةِ والدَّعْوةِ المُرْسَلَةِ** "وذلك ليضفي على ما رواه طابع الإجماع والقداسة ،ثمّ قدّم مجموعة من الحجج تبرز فضل البدو على غيرهم منها ما هو:

أ - **أخلاقيّ** : ويبدو في طبيعة الألفاظ المنتمية إلى السّجلّ القيميّ "منَ **المخَازِي** آنَفُ ومنَ **القَبَائِحِ** أعْيفُ، الحَاضّةِ علَى **الأُلفةِ والمودَّةِ** وعَلى المصَالحِ **والمنَافعِ أوْقعُ** .

ب - **ذهنيّ** : الذّكاء والفطنة فهم "إلَى **الفِكْرةِ والفِطنةِ** أفْزَعُ .

ج - **طبيعيّ** :(منطلقه حياة البدو وطبيعة عيشهم) الذِينَ وِطَاؤُهُمُ **الأرْضُ** وغِطَاؤُهمُ **السَّمَاءُ** هُمْ علَى **بَسِيطِ الأرْضِ** أجْوَلُ ومنَ **التَّرفِ والرَّفاهِيةِ** أبعدُ .

ملاحظات : نلاحظ

1 - أنّ أبا حيّان قد أطنب في التّمهيد للمفاضلة بأربعة مراحل:المدخل والمقياس والنّتيجة والتّبرّؤ من العصبيّة،ولعلّ ذلك عائد إلى إدراكه خطورة الموضوع وحساسيّته باعتبار الوزير فارسيّا.

2 - أخرج أبو حيّان المفاضلة بين الأجناس (عرب ≠ عجم) إلى مفاضلة بين البدو والحضر خاصّة أنّ البادية اقترنت بالعروبة .

3 ـ تركيز أبي حيّان على القيم الأخلاقيّة المميّزة للبدو عن غيرهم ولعلّ هذا التّركيز يعود إلى ندرتها في ذلك المجتمع.

4 ـ أنّ أبا حيّان رغم ميله المعروف عنه إلى العرب ،قد توخّى الموضوعيّة وتبدو في :

أ. اتّخاذ مقياس

ب ـ الإقرار بتساوي الأجناس في الخير والشّر والحقّ والباطل

ولكن وراء هذه الموضوعيّة البادية ميلا خفيّا إلى البدو يبدو في :

ـ **التّركيز على البدو**:رغم أنّ المطلوب هو المفاضلة التي لا تتمّ إلاّ عبر المقارنة بين الطّرفين فإنّ أبا حيّان قد أطنب في حديثه عن البدو بينما كان وجود غيرهم ضمنيّا .

ـ التّبسّط في ذكر فضائلهم والإطراء عليهم

وهو ما يكشف ميلا خاصّا للبدو يؤكّده التّكثيف من استعمال صيغة أفعل التّفضيل :" العدَدِ **أكْثَرُ** وعلَى بَسِيطِ الأرْضِ **أجْوَلُ** ومنَ التَّرفِ والرَّفاهيةِ **أبعدُ** وبالحَوْلِ والقُوّةِ **أعْلَقُ** وإلَى .... **افْزَعُ**،وعلَى المصَالحِ والمنَافعِ **أوْقعُ** ،ومنَ المخَازِي **آنَفُ** ومنَ القَبَائحِ **اعْيفُ**"

بم نفسّر هذا الميل ؟

قد لا يكون هذا التّفضيل وليد ميل إلى حياة البدو وطريقة عيشهم بقدر ما هو وليد ميل إلى أخلاقهم " **البعد عن التّرف،الأنفة من المخازي والقبائح** " **ولعلّ هذا الموقف ردّ فعل على الوضع الأخلاقيّ المتردّي في عصره** "

وهي أخلاق ترجعنا إلى السّلف الصّالح وعهد الإمامة الصّادقة لمّا كان الإنسان يعيش حياة بسيطة لا بذخ فيها ولا غلوّ في الرّفاه لذا وجدناه يختم نصّه بذمّ الغنى وتفضيل الفقر .

الوحدة الأخيرة_ : قامت الوحدة الأخيرة على مقابلة بين :

الغنى ≠ الفقر / البلادة ≠ الحيلة

وقد جمع أبو حيّان في هذه الوحدة بين الغنى والبلادة ،باعتبار الغنيّ مكفيّ وجمع بالمقابل بين الفقر والحيلة باعتبار الفقير كادح باحث،وهذه حالة تنفي الكسل الفكريّ وتلغيه.

ولئن بدت الجملة في ظاهرها تقرّر حقيقة بـ

1 ـ نسبتها إلى الغير تعميما" **يُقالُ** "وكأنّها حقيقة شائعة أو بديهيّة معروفة

2 ـ صيغتها الشّبيهة بالحكمة

3 ـ التّأكيد على أنّه لا يدركها إلاّ نقّاب عليم

رغم ذلك، فإنّها لا تخلو من دوافع ذاتيّة إذ تكشف هذه الجملة عمّا يكنّه أبو حيّان للغنيّ من حقد لعلّه ردّ فعل على ما لم يستطع أن يكون.

الخاتمة

يمكن أن تحوي :

ـ مساهمة الأوضاع العامّة في مختلف المستويات في إثارة موضوع المفاضلة بين الأجناس.

ـ معالجة أبي حيّان للموضوع:

❖ عالج القضيّة بموضوعيّة ونزاهة ،ولكنّ هذا لم يمنعه من الانتصار إلى البدو على الحضر وهو شكل خفيّ لتفضيل العرب على العجم.

❖ كان هذا "الانحياز " من منطلق أخلاقيّ قيميّ في الظّاهر، عصبيّ في الحقيقة .

ـ في هذا الموقف جرأة لما فيه من تطاول على :

أ ـ ابن سعدان الفارسيّ

ب ـ ابن سعدان الغنيّ

ـ وهده الجرأة ـ في هذا النّص ـ تتماشى ومواقف أبي حيّان المنتصرة للعرب ولكلّ ما هو أصيل باعتباره سلفيّا.

← هذا الموقف يفضي بنا إلى سؤال خطير: إذا كان أبو حيّان في هذا النّص والكثير من القضايا التي أوردها في الإمتاع والمؤانسة راوية من ناحية وحكما وطرفا في القضيّة من ناحية أخرى فإلى أيّ مدى يمكن أن نطمئنّ إلى كلّ ما أورده في مؤلّفه هذا ؟

التطبيق الرّابع

رسالة إلى ابن سعدان

خَتَمَ أبو حيّانٌ سلسلةَ مُسامراتهِ للوزيرِ البُويهِيِّ ابنِ سَعدَانَ برسَالةٍ وَرَدَ فيهَا قَولُهُ:

واللّهِ إنِّي لَوَادٌّ مُخلصٌ وعبْدٌ طَائعٌ، ورجَائي اليومَ أقْوَى مِنْ رجَائي أَمسِ، وأَملِي غَدًا أبْسطُ مِنْ أملِي اليَومَ، وَأرجُو إنْ شَاءَ اللّهُ ألاّ أُحْرَمَ هبّةً مِنْ رِيحِكَ ونَسِيمًا مِن سِحرِكَ...واللّهِ مَا يمُرُّ بي يَأسٌ مِنْ إنْعَامِكَ فأُقَوِّيَهُ بالرَّجَاءِ ولاَ يَعْتَرِينِي وَهمٌ فِي الخَيْبةِ لَديْكَ فأتلاَفَاهُ بالأَمَلِ...

...وآخرُ مَا أقُولُ أيُّهَا الوَزِيرُ ((مُرْ بالصَّدقَاتِ ، فإنَّهَا مجْلبةٌ للسَّلامَاتِ والكَرَامَاتِ ، مَدْفعَةٌ لِلْمكَارِهِ والآفَات، واهْجُرِ الشَّرَابَ ، وأَدمِ النَّظَرَ فِي المُصحَفِ ، وافْزَعْ إلَى اللّهِ في الاسْتِخَارةِ وإلَى اللّهِ في الاسْتِشَارةِ ، ولاَ تَبخَلْ علَى نفسِكَ برَأيِ غَيرِكَ ، وإنْ كَانَ خامِلاً فِي نَفْسِكَ، قَليلاً في عَيْنِكَ، فإنَّ الرَّأيَ كَالدُّرَّةِ التِي رُبَّمَا وُجِدَتْ في الطَّرِيقِ وفِي المَزْبلةِ...))

فقَالَ لِيَ الوزِيرُ بَعْدَ أنْ قَرأَ الرِّسَالةَ : ((يَا أبَا مِزيدَ بيَّضْتهَا ، وعجِبْتُ مِنْ لُطْفِ إيرَادِكَ لهَا...))

أبو حيّان التّوحيدي (الإمتاع والمؤانسة،الجزء الثّالث)

صص. 223 . 224 . 225

المطلوب

حلّل النّص تحليلا مسترسلا مستعينا بالأسئلة التّالية:

. حلّل طبيعة العلاقة التي تربط أبا حيّان بالوزير ابن سعدان.

. ما هي أركان النّظام السّلوكي الذي يرسمه أبو حيّان للوزير البويهيّ ؟ وما هي مرجعيّته ؟

- ما هي الطّريقة التي عمد إليه أبو حيّان في مخاطبة وليّ نعمته وكيف تفسّر لهجته النّقديّة في ذلك ؟

المقدمة

مقدّمة المقدّمة:

يمكن أن نتناول فيها علاقة أبي حيان المفكرّ بابن سعدان السلطان، علاقة ولاء، وإرشاد وخدمة...

أو:الإشارة إلى أنّه : إذا حصرنا غاية كتاب الإمتاع في الإمتاع والمؤانسة فإنّ هذا النّص يخرج شكلا ومضمونا عن الكتاب، وإذا نظرنا إلى الكتاب نظرة أشمل وأوسع على أنّه مدونّة سجل فيها أبو حيّان مسامراته للوزير ورسائلهُ ،نفهم وجود مثل هذا النّص في الإمتاع ،

التّقديم ← **المادي** : وهو عبارة عن رسالة اقتطفت من الجزء الثالث من رسالة أبي حيّان إلى الوزير وليّ نعمته .

المعنويّ : وهو عبارة عن مجموعة من النصائح السياسية تقوم على أساس الأوامر والنواهي ويسجل أبو حيّان من خلاله موقفه الشخصيّ من السياسة عموما.

الإشكاليات : فكيف تبدو العلاقة بين أبي حيّان والوزير ((ابن سعدان.)) في هذا النّص؟

وما هي أركان النّظام السّلوكي الذي يرسمه أبو حيّان للوزير البويهيّ ؟ وما هي مرجعيّته ؟

ثمّ ما هي الطّريقة التي عمد إليه أبو حيّان في مخاطبة وليّ نعمته ؟وكيف تفسّر لهجته النّقديّة في ذلك ؟

الجوهر

تقسيم النّص: يمكن تقسيم النّص إلى وحدتين كبريين:

الوحدة الأولى : من أوّل النّص إلى قوله ((المزبلة)) :قول أبي حيّان

الوحدة الثّانية :بقيّة النّص:تعليق الوزير على ما سمع.

ويمكن تقسيمه بدوره إلى وحدتين فرعيّتين :

من أوّل النّص إلى قوله «**بالأمل**» وجاءت في ظاهرها مجرّد دعاء، لكنّها تعكس علاقة مَا بين أبي حيّان (المفكّر) وابن سعدان (السّلطان) هي:

* علاقة تودّد : وتبدو في :

1. طبيعة الكلمات المستعملة: «ودّ ، **طائع**»

2 . طبيعة التّعابير : في أغلبها مدحيّة : (**ريحك**) ← القوّة / (**هبّة من ريحك ونسيما من سحرك**) ← الكرم / (**إنعامك**) ← العطاء الذي لا ينضب / (**نظرك**) ← سداد الرّأي

* علاقة خدمة:

1 . **طبيعة الألفاظ**:(**مخلصٌ ، طائع ،عبد**) ← يضع أبو حيّان المفكّر نفسه تحت تصرّف ابن سعدان السّلطان ← من الأدنى إلى الأعلى

2 . **النّصح والوعظ والتّوجيه**: وجاء إنشاء: نهيا (**لا تبخلْ** ...) وأمرا(**اهجر الشّراب**)

← ما هي دوافع هذه العلاقة العموديّة ؟

لو نظرنا في الوحدة الأولى للاحظنا أنّها قائمة على مجموعة من المقابلات:

رجائي ،أملي ، أرجو،إنعام ، الرّجاء ،الأمل ≠ أحرم ،يأس ،وهم ،الخيبة

↓ ↓

(ما يأمل فيه، ما يودّ تحقيقه، المنشود) (ما يفزعه ،الموجود)

← فالرّجل مشتّت بين دواعي الأمل ودواعي الخيبة.

ولكنّ علاقة أبي حيّان بالوزير لم تقتصر على علاقة التّودّد والاستعطاف طمعا في حسنة، بل تعدّته إلى اقتراح بديل سلوكيّ فكان فاعلا.

الوحدة الثّانية :

في هذه الوحدة تغيّرت العلاقة بل انقلبت من علاقة محتاج تابع يخاطب مكفيّا متبوعا إلى معلّم يخاطب متعلّما ، وبدا ذلك في الإنشاء أمرا «**مر ،اهجر**» ونهيا «**لا تبخل**» ، وقد حملت هذه النّصائح نظاما سلوكيّا يقوم على دعامتين:

❁ علاقة السّائس بنفسه وربّه : وجاءت في جملتين ((اهجر الشّراب ، أدم النّظر في المصحف)) .

وفيهما دعوة صريحة إلى التّعفّف والإقلاع عمّا حرّم اللّه، ولعلّ الأولى لا تتمّ إلاّ بالثّانية ، أي النّظر في المصحف سبيل إلى هجر الشّراب.

والملاحظ أنّ هاتين الدّعوتين جاءتا غير معلّلتين ،فاقتصرتا على الأمر الصّارم لأنّهما في نظر أبي حيّان واجبان بديهيّان لا يستوجبان تعليلا أو تبريرا ، على كلّ حاكم صالح أن يتحلّى بهما .

← لعلّ هذه الدّعوة ردّ فعل على واقع،ودعوة إلى نقيض الموجود ،فنهي ابن سعدان عن الشّراب إنّما نتيجة فهم السّلطان في ذلك العصر الحكم على أنّه متعة ،وردّ فعل على انغماس السّائس في الملذّات .

❁ علاقة الإنسان بغيره : ويمكن تبويبها في بابين:

❖ما هو ذو بعد اجتماعي : **مُرْ بالصَّدقَاتِ**

❖ ما هو ذو بعد سياسيّ: **وافْزَعْ إلَى اللَّهِ في الاسْتِخَارةِ وإلَى اللَّهِ في الاسْتِشَارةِ ،ولاَ تَبخَلْ عَلى نَفسِكَ برَأيِ غَيرِكَ** . الدّعوة إلى المشورة ← العدل .

والملاحظ في هاتين الدّعوتين . على عكس الدّعوتين السّابقتين في العنصر الأوّل . أنّهما جاءتا معلّلتين ((**مُرْ بالصَّدقَاتِ فإنّها...**)) ((**لاَ تَبخَلْ عَلى نَفسِكَ برَأيِ غَيرِكَ فإنّ الرّأي...**))

ولعلّ تعليل أبي حيّان هذا ، مردّه إلى اقتناعه بصعوبة قبول السّلطان مثل هذه الدّعوة ، لأنّ:

. في الأولى إنفاقا وتضحية بالمال زينة الحياة الدّنيا

. وفي الثّانية تضحية من لدن السّلطان بأمر ينفرد به ،هو الحكم دون مرجع أو رادع لذلك كان التّعليل بغاية التّخفيف من وقع هذه الدّعوة على نفس السّلطان، وكان اعتماد أسلوب قرآنيّ شديد الوقع والتّأثير في المتقبّل هو التّغيب والتّرهيب:

. الترهيب ... ((**المكَارِهِ والآفَاتِ**))

. والتّرغيب ((**مجْلبةٌ للسّلامَاتِ والكَرامَاتِ**))

فالإحسان للرّعيّة دواعيه « **مجلبة السّلامات** » وتوطيد الحاكم حكمه وضمان استمراره، والاستشارة إنّما بغاية تجنيب السّلطان الزّلل والحكم بالهوى، فالشّورى تضمن للسّلطان العدل فمحبّة النّاس .

←نلاحظ في هذه الدّعوة مزجا بين السّيرة الذّاتيّة والسّيرة العامّة ، وذلك لاقتناع أبي حيّان بالعلاقة الجدليّة بين السّيرتين، وبتأثير الواحدة في الأخرى، فالتّقوى والورع وهجر الموبقات وما حرّم اللّه، واتّخاذ القرآن دستورا ، إنّما - حسب أبي حيّان - سبيل إلى الاستقامة، وهي ضروريّة، لكنّها ليست وحدها لا تكفي، إذ لا بدّ أن تتدعّم بالاستنارة برأي الغير.

← لأنّ « **الشّريعة متى خلت من السّياسة كانت ناقصة والسّياسة متى عريت من الشّريعة كانت ناقصة،كما أنّ الدّين والملك أخوان،فالدّين أسّ والملك حارس،فما لا أسّ له فهو مهدوم ،وما لا حارس له فهو ضائع** »

← صورة الحاكم المثالي عند أبي حيّان هي مزيج من سلطة دينيّة شرعيّة وسلطة سياسيّة دنيويّة.

← كما نلاحظ في هذه الوحدة غلبة الإنشاء أمرا « **مُرْ**...**اهجر** ...**افزع**...**أدم** » ونهيا «**لا تبخل** » وهي لهجة فيها الكثير من الجرأة على وليّ نعمته، ولعلّ ذلك يعود إلى :

* أنّ هذا النّص قد يكون قيل بعد معاشرة لـ ابن سعدان طويلة، سقطت معها الكلفة، ورأى أبو حيّان أنّ خدمته لوليّ نعمته وإخلاصه له قد يشفعان له هذه الجرأة.

* أنّه قد ضاق بما كان يراه من انحراف في سيرة ابن سعدان سواء كانت أخلاقيّة (الإدمان على الخمر ومجالس اللّهو والأنس) أو سياسيّة (الانفراد بالرّأي والإعراض عن الشّورى)

* أنّ هذا النّص مأخوذ من رسالة بعث بها أبو حيّان لابن سعدان فالإطار الذي قيلت فيه هذه « النّصائح » ليس إطار مسامرة تقوم على المشافهة والمواجهة، بل جاءت في شكل رسالة تخلّص فيها الكاتب من الكلفة والتّحرّج والخوف من ردّ الفعل المباشر.

ورغم كلّ ذلك، فإنّ الكاتب لم شديدا قاسيا على وليّ نعمته، إذ عمد إلى تليين الإنشاء بالخبر وتخفيف وقع الأمر والنّهي بالتّعليل ((**فإنّها مجلبة...**)) ((**فإنّ الرّأي ...**)) وكأنّنا بأبي حيّان قد أدرك ما في الإنشاء من تطاول على وليّ نعمته .

الوحدة الثّالثة : تعليق الوزير على ما سمع :

رغم جرأة أبي حيّان و" تطاوله " فقد كان ردّ فعل الوزير على هذه النّصائح الإعجاب، ويبدو في طلب ابن سعدان من أبي حيّان تبييضها وفي استلطافه بدعوته بكنيته:"**يا أبا مزيد** " إضافة إلى طبيعة الألفاظ مثل " **عجبتُ، لطف** "، وهو ما يضفعنا إزاء سائس قابل للنّصيحة ،وإن كان ابن سعدان قد ركّز إعجابه على شكل الإيراد وعلى طريقة التّعبير دون مضمون الرّسالة.

الخاتمة

أركان النّظام السّلوكيّ الذيّ رسمه أبو حيّان لوليّ نعمته يقوم على دعامتين:

. أخلاقيّة وتتمثل في الورع والتّقوى وهجر الشّراب والموبقات والمحرّمات .

وسياسيّة وتتمثّل في الشّورى .

ولا يتمّ ذلك إلاّ باتّخاذ القرآن هاديا ورادعا ، والأئمّة الرّاشدين والسّلف الصّالح قدوة.

الحكم المثالي عند أبي حيّان هو مزيج من سلطة دينيّة شرعيّة وسلطة سياسيّة دنيويّة، لأنّ النّاظر في أحوال النّاس ينبغي أن يكون قائما بأحكام الشّريعة حاملا للكبير والصّغير على طرائقها المعروفة لأنّ الشّريعة سياسة اللّه في الخلق ،والملك سياسة النّاس للنّاس، على أنّ الشّيعة متى خلت من السّياسة كانت ناقصة،والسّياسة متى عريت من الشّريعة كانت ناقصة،

يعدّ هذا النّص وثيقة هامّة تكشف عن جانب هام من الواقع السّياسيّ في القرن الرّابع،وعن واقع طبقة مثقّفة تروم أن تؤسّس لها موقعا ودورا في خلق إطار سياسيّ يكون فيه السّياسة مزيجا من سلطة دينيّة وسلطة دنيويّة وتجعل من السّائس قدوة للرّعيّة مثل ما كان السّلف الصّالح .

التطبيق الخامس

أسود الزّبد

قال الوزير: هَلْ سمِعتَ في أيَّامِ الفِتْنَةِ بغَرِيبَةٍ ؟
قلتُ:كلُّ ما كُنَّا فيه كانَ غريبًا بديعًا عجيبًا شنيعًا، حصلَ لنَا منَ العيَّارِينَ قُوَّادٌ وأشْهَرُهُمْ:ابنُ كبْرَويْه، وأبُو الدُّودِ وأبو الذُّبَابِ وأسْودُ الزُّبْدِ وأبو الأَرضَةِ وأبو النّوابحِ وشُنَّتِ الغَارَةُ واتّصلَ النَّهبُ وتوَالَى الحرِيقُ حتَّى لمْ يصِلْ إلَيْنَا المَاءُ منْ دِجْلَةَ، أعْنِي الكَرْخ.
قُلتُ :"من غريبِ مَا جرَى أنَّ أسودَ الزُّبْدِ كَانَ عبْدًا يَأْوِي إلَى قنطرةِ الزُّبْدِ ويلْتقِطُ النَّوى ويَسْتَطْعِمُ منْ حضَرَ ذلكَ المكَانَ بلَهوٍ ولعِبٍ ،وهوَ عُريَانُ لاَ يتَوارَى إلاَّ بخِرْقةٍ ،ولاَ يُؤْبَهُ لهُ ،ولاَ يُبَالَى بهِ ،ومضَى علَى ذَلكَ دهرٌ ،فلمَّا حلَّتِ النَّفرةُ - أعنِي لمَّا وقعتِ الفِتْنةُ - وفشَا الهرجُ والمرجُ ورأى هذَا الأسْودُ منْ هوَ أضْعفُ منهُ قدْ أخذَ السَّيفَ وأعْملهُ، طلَبَ سيْفًا وشَحذَهُ ونَهبَ وأغارَ وسَلبَ وظَهرَ منهُ شَيْطَانٌ في مِسْكِ إنْسَانٍ ،وصبُحَ وجْهُهُ وعذُبَ لفْظُه وحسُنَ جسمُه ،وعُشِقَ وعشِق، والأيّامُ تأتِي بالغَرائِبِ والعجَائِبِ، وكَانَ الحسَنُ البصْرِيُّ يقُولُ في مواعِظِهِ :المُعْتبَرُ كثِيرٌ والمُعْتبِرُ قلِيلٌ.، فلمَّا دُعيَ قَائِدًا وأطَاعهُ رجَالٌ وأَعطَاهُمْ وفرَّقَ فيهِمْ، وطلبَ الرِّئَاسَةَ عليْهِمْ صَارَ جَانِبُهُ لا يُرَامُ وحِمَاهُ لاَ يُضَامُ.
فمِمَّا ظَهرَ منْ حُسْنِ خُلقِهِ - معَ شرِّهِ ولَعْنَتِهِ، وسَفْكِهِ للدَّمِ وهَتْكِهِ للحُرمَةِ ورُكُوبِهِ للفَاحشَةِ وتَمرُّدِه علَى ربِّهِ القَادرِ ومَالِكِه القَاهِرِ - أنَّهُ اشْترى جَاريَةً كَانتْ في النّخَّاسِينَ عندَ الموْصِلِيِّ بألْفِ دينَارٍ، وكَانتْ حسْنَاءَ جمِيلَةً ،فلمَّا حصَلتْ عندَهُ حَاولَ منهَا حَاجتَهُ فامْتنعتْ عليْهِ فقَالَ لهَا :مَا تكْرهِينَ منِّي ؟ قالتْ:أكْرهُكَ كمَا أنتَ.فقَال لهَا :فمَا تُحِبِّينَ؟قالتْ:أنْ تَبِيعنِي.قَال لهَا :أَوَ خَيْرٌ منْ ذَلكَ أعْتِقُكِ وأهَبُ لكِ ألْفَ دِينَارٍ ؟ قالتْ :نعمْ .فأعْتقهَا وأَعطَاهَا ألْفَ دِينَارٍ بحَضْرةِ القَاضِي ابْنِ الدّقَّاقِ عندَ مسْجِدِ ابْنِ رَغْبَانَ، فعجِبَ النَّاسُ منْ نَفسِهِ وهِمَّتِهِ وسمَاحتِهِ، ومنْ صَبْرِهِ علَى كلاَمِها وتَرْكِ مكَافأتِهَا علَى كَراهتِهَا، فلوْ قتَلهَا مَا كَان أتَى مَا ليْسَ منْ فِعْلِهِ في مِثْلِهَا .

قَالَ الوزيرُ:هذَا واللّهِ طرِيفٌ ... وكيْفَ سلِمتَ في هذه الحَالاتِ؟قُلتُ :ومتَى سلِمتُ؟ جَاءتِ النّهَّابَةُ إلَى بيْنَ السُّورَينِ وشنُّوا الغَارَةَ واكْتسحُوا مَا وجَدُوا فِي منْزِلِي منْ ذَهبٍ وثِيَابٍ وأثَاثٍ ومَا كُنتُ ذَخَرْتُهُ منْ تُرَاثِ العُمْرِ،وجَرَّدُوا السَّكَاكِينَ علَى الجَارِيةِ في الدَّارِ يُطَالبُونَهَا بالمَالِ،فانْشَقّتْ مرَّارَتُهَا ودُفِنتْ في يَوْمهَا وأمْسَيْتُ ومَا أمْلِكُ معَ الشَّيْطَانِ فَجْرةً ولاَ معَ الغُرَابِ نَقْرَةً.

أبو حيّان التّوحيدي الإمتاع والمؤانسة ج 3 ص 160 / 161 / 162

المطلوب

حلّل النّص تحليلا مسترسلا مستعينا بما يلي :

- **بمَ توحي إليك أسماء القوّاد العيّارين وهل تكلّ على موقف السّارد منها ؟**
- **كيف تتجلّى صورة أسود الزّيد كما وصفه أبو حيّان ؟**
- **كيف سرد التّوحيدي خبر فاجعته وما مقصده من ذلك ؟**
- **حدّد ملامح الحياة السّياسيّة والاجتماعيّة في عصر أبي حيّان .**

التّحليل

المقدّمة :

من أبرز سمات كتاب الإمتاع والمؤانسة كثرة مواضيعه وتنوّعها باعتباره في الأصل مسامرات قائمة على الاستطراد وشجن الحديث فمنها ما تعلّق باللّغة والأدب والفلسفة وغيرها من المواضيع الفكريّة ومنها ما تناول فيه أبو حيّان جوانب من العصر سياسيّا أو اجتماعيّا مثل نص "أسود الزّيد " المقتطف من الجزء الثّالث من كتاب الإمتاع والمؤانسة وهو عبارة عن استنطاق لمظهر داخليّ من مظاهر الوثبة التي قادها العيّارون إبّان هجمة الرّوم وجسّمها أسود الزّيد باعتباره من أبرز الإفرازات الغريبة والظّواهر العجيبة لتلك الفتنة

فكيف بدت صورة أسود الزّيد كما وصفه أبو حيّان ؟ وكيف سرد التّوحيدي خبر فاجعته وما مقصده من ذلك ؟ وما هي الصّورة التي يمكن الخروج بها عن الأوضاع الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن نثق في هذه الصّورة ؟

الجوهر

جاء هذا النّص حكاية أقوال ،حوارا بين الوزير ابن سعدان وأبي حيّان التّوحيدي.

و يمكن تقسيمه حسب موضوع الحوار إلى قسمين:

1 ـ من أوّل النّص إلى قوله:" **مَا ليْسَ منْ فِعْلِهِ فِي مِثْلِهَا** " :الغريبة

2 ـ من:" **قَال : وكَيفَ سلِمتَ** ← إلى آخر النّص :ما لحق أبا حيّان من الفتنة

الوحدة الأولى :الغريبة

يمكن تقسيمها بدورها إلى قسمين:

I ـ سؤال الوزير :" **قالَ الوزير: هل سمعتَ فِي أيّام الفتنة بغريبة ؟**

ككلّ اللّيالي افتتح هذا النّص بسؤال من لدن الوزير كان القادح لأبي حيّان والدّافع للخوض في حديث الفتنة وأسود الزّبد ،لكنّ النّاظر في هذا السّؤال يتبيّن:

أ ـ أنّ سؤال الوزير في هذا النّص يختلف بعض الاختلاف عن تلك الأسئلة الجادّة المتعلّقة بالأدب أو الفلسفة أو اللّغة أو الشّريعة إلى غير ذلك من المواضيع الجادّة وجاء أقرب ما يكون إلى التسلية وطلب التّرويح عن النّفس" **بغَرِيبَةٍ** " وبذلك نتبيّن لمَ سُمّي الكتاب بالإمتاع والمؤانسة .

ب ـ أنّ الوزير يعتبر ما حدث إبّان هجمة الرّوم "**فتنة** "وكأنّه يأبى أن يُحمّل "**بُختيار**"مسؤوليّة ما حدث.

II ـ إجابة أبي حيّان : و يمكن تقسيمها إلى قسمين:

① ـ **تمهيد** ، وأبدى فيه أبو حيّان تعجّبه من انقلاب القيم وتردّي الأحوال عامّة ،ولعلّ الغريب في موقف أبي حيّان طبيعة الألفاظ التي وظّفها في وصف هذه "**الفتنة**" مثل : "**غريب، بديع، عجيب** "وخاصّة " **شنِيع** "وتكمن غرابة هذا الموقف في أنّ المتمرّدين لا يكادون يختلفون عن أبي حيّان إلاّ في الوسيلة فهو قد ذاق مثلهم مرارة الفقر وذلّ السّؤال وألم الحرمان ،ولئن لجؤوا هم إلى التّمرّد فقد لجأ هو إلى وضع نفسه في خدمة السّلطان فالسّبب واحد وإن اختلفت ردود الفعل. فبمَ نفسّرُ موقفه هذا؟

يمكن إرجاع هذا الموقف إلى أسباب عديدة منها :

ـ أنّه كان يتحدّث إلى ممثّل السلطة (الوزير) عن خارجين عن السّلطة

- أنّ أبا حيّان لئن كان من العامّة اقتصاديّا وماديّا فإنّه قد ترفّع عنهم بفكره وقناعاته واعتبر الاختلاط بهم منقصة والانتساب إليهم معرّة والتّصدّي : " **لهم خَلوقة(التّبذّل والامتهان) وطلب الرّفعة بينهم ضعة والتّشبّه بم نقيصة"** .

- أنّ العامّة إن كانوا "معذورين في دوافعهم فإنّ السبيل التي انتهجوها تتناقض وقيم أبي حيّان خاصّة أنّ الرّوم قد هجموا على البلاد وهدّدوا الأهل والدّين والوطن.

- لعلّ هذا الموقف يعود أيضا إلى تضرّره من هذه الفتنة إذ نُهب بيته وسلبت أمواله وقُتلت جاريته كما بيّن في آخر النّص.

كما نلاحظ من استقراء أسماء قوّاد هذه " الفتنة" مثل" **وأبُو الدُّودِ وأبو الذُّبَابِ وأبو الأَرضَةِ وأبو النّوابِحِ** " أنّها انتفاضة شعبيّة شملت أكثر الشرائح الاجتماعيّة فقرا وخصاصة إضافة إلى أنّ هذه "الفتنة" قد شملت أجناسا مختلفة يجمعهم الفقر وتوحّد بينهم الخصاصة فوجدنا :

- الفارسيّ "**ابن كبرويه** "، والزنجيّ :**أسود الزّيد** "والعربيّ:كما تدلّ على ذلك الكُنى " **وأبُو الدُّودِ وأبو الذُّبَابِ وأبو الأَرضَةِ وأبو النّوابِحِ** "

← نحن إذن إزاء انتفاضة طبقيّة وحّد الجوع بين أفرادها وألّفت الخصاصة بينهم على اختلاف أعراقهم وأجناسهم ومذاهبهم.

لقد كان الدّين في بداية تأسيس الدّولة الإسلاميّة عامل توحيد وانتماء فألّف بين الأجناس وسوّى بينهم لا فرق بين عربيّ وأعجميّ إلاّ بالتّقوى ثمّ انقسمت الأمّة الإسلاميّة إلى فرق تتقاتل ومذاهب تتناحر، أمّا في القرن الرّابع فقد تراجع نسبيّا الانتماء المذهبيّ واتّخذ الصّراع بعدا طبقيّا .

② - **الغريبة** : تعلّقت بشخصيّة أسود الزّيد ، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

أ - صورة أسود الزّيد نظريّا وقد جاءت <u>سردا</u>

ب - صورة أسود الزّيد سلوكا وقد جاءت <u>حوارا</u>

أ - صورة أسود الزّيد نظريّا(الغريبة نظريّا) وقد مرّت بأطوار ثلاث:

1 . ما قبل الفتنة / العبد : ← **صفاته** أسود ، عبد ، عريان "**لا يتوارى إلاّ بخرقة**" **لا مأوى له** "**يأوي إلى قنطرة الزّبد**"

أفعاله: وتوحي بـ: التّفاهة" **يلتقط النّوى ويستطعم منْ حضرَ ذلكَ المكان بلهو ولعب،ولاَ يُؤْبهُ لهُ ،ولاَ يُبَالَى بهِ** .

2 . إبّان الفتنة / المتمرّد :كان المنعرج "**حلُول النُّفرةِ** "إذ ركب موجة الفتنة واستغلّ الفوضى واتّخذ "السّيف "والقتل وسيلة للتّرقّي الاجتماعيّ، وليس هذا وجه الغرابة لأنّ أسود الزُّبد لم ينفرد بمثل هذا الصّنيع فقد رأى من هو أضعف منه " **قد أخذ السّيف وأعمله** "ولكنّ الغريب العجيب ما طرأ عليه من تحوّل تغيّر وتبدّل شمل:

أ ـ الخِلقَة : فـ"**صَبُح وجهه وحسُنَ جسمُه**"

ب ـ الأخلاق :"**وعَذُب لفظه**" **فعَشِقَ وعُشِقَ** "

3 . ما بعد الفتنة / القائد : والغريبة تتعدّى التّغيّر غي الخلقة والمظهر إلى "طلب أمثال همن السّفلة القيادة والرّئاسة في النّاس والأغرب من ذلك أن يُطاع ويصير له رجال وأتباع يُعطيهم ويُفرّق فيهم الأموال والصّلات.

ولتأكيد غرابة ما حدث يُورد أبو حيّان موعظة مرويّة عن الحسن البصريّ الفقيه يبرز فيها أنّ الزّمن مليء بالعجائب والغرائب وأنّ "**المُعتَبَرَ كثيرٌ والمُعتبرُ قليل**" .

أ ـ صورة أسود الزّبد سلوكا(الغريبة مجسّمة في مثال)

وجاءت في وحدتين فرعيّتين :

* تمهيد نظريّ عمد فيه إلى إقامة مقابلة في المستوى الأخلاقيّ بين :

ما كان عليه أسود الزّبد /الباطن	**وما آل إليه / الظّاهر**
شرّه ولعنته، سفكه الدّم ،هتكه الحُرمة ، وركوبه الفاحشة، تمرّده على ربّه القادر	حُسْنُ خُلُقُه

ولإبراز عمق التّغيّر وغربته أطنب أبو حيّان في إيراد عيوب أسود الزّبد ومساويه .

* **الحادثة** :(قصّته مع الجارية) :

عناصر الحادثة

حدّد الرّاوي في هذه الحادثة : **الزّمان** : ويفهم من السّياق :إبّان فتنة الرّوم (**363** هـ)

المكان : سوق النّخّاسين عند مسجد ابن رغبان

الأشخاص: ← أسود الزّيد

↙ الجارية :كانت حسناء جميلة وكانت باهضة الثّمن = بألف دينار ← وهي دواع موضوعيّة للتّمسّك بها وعدم التّفريط فيها

الأحداث :حاول منها حاجته فرفضت ،وإلى هنا يظلّ الأمر عاديا لا غرابة فيه،

لكنّ المفاجئ أنّ أسود الزّيد رغم ما عُرف به من شرّ ولعنة وسفك الدّم وهتك الحُرمات، وركوب الفاحشة والتّمرّد على الربّ القادر،قد فاجأ الجميع برحابة صدره وحِلمه وصبره على الجارية ،فلم يكتف بالتّغاضي عن الإهانة التي ألحقتها به أمام الملإ بل أعتقها وأحسن إليها بأن وهبها ألفَ دينار.،ولكي يكسبَ أبو حيّان حادثته هذه ،مصداقيّة عمد إلى إيرادها في شكل حوار تسجيليّ كما لو كان يسجّل ما حدث كما حدث ،كما ذكر أسماء من كان شاهدا ومرتبته الاجتماعيّة " **القاضي ابن الدّقاق** " إضافة إلى التّدقيق في تحديد مكان وقوع الأحداث "**مسجد ابن رغبان** " .

وتكمن الغريبة حسب أبي حيّان في هذا التّناقض الصّارخ بين المظهر والمخبر،بين المتوقّع (البطش بالجارية "**ولو قتلها ما كان أتى ما ليس من فعله في مثلها**" والحاصل (الصّبر على الإهانة والإحسان إليها)،دون أن يتفطّن أبو حيّان إلى أنّ سلوك أسود الزّيد هذا هو ضرب من الدّعاية إلى النّفس وعطف القلوب عليه بتلميع صورته في نظر النّاس والظّهور بمظهر القائد الحليم والصّفوح الكريم،وكلّ ذلك لأغراض سياسيّة.

استنتاجات :

- تعطينها هذه الوحدة صورة عن الواقعين الاجتماعيّ (كثرة الانتفاضات والفتن والهرج والمرج لأسباب متعدّدة أهمّها الفقر والخصاصة)والسّياسيّ : (ضعف السّلطة المركزيّة وعجزها عن فرض الهيبة والانضباط)
- كما تصوّر مجتمعا انقلبت فيه القيم صار فيه العبد سيّدا قائدا من العلية يأمر فيطاع ويفرّق العطايا والصّلات بينما أبو سليمان المنطقيّ علم العصر وأستاذ الدّنيا - حسب تعبير أبي حيّان - كانت :" **حاجته ماسّة إلى رغيف وحوله وقوّته قد عجزا عن أجرة مسكنه** "

وجاءت هي الأخرى حكاية أقوال = حوارا بين أبي حيّان والوزير .

① **سؤال الوزير**:حوّل السّؤال موضوع الحديث من الجانب الموضوعي المتعلّق بالوضع الاجتماعي: ما شهده ذلك العصر من فتن واضطرابات وانقطاع الأمن إلى الجانب الذّاتي: ما أصاب أبا حيّان أيّام الفتنة.

② **إجابة أبي حيّان** : بدا إبّان هذه الفتنة شيخا شارف على الخمسين وقد حقّق بعض الرّفاه ، فله منْزِل و ذَهب وثِيَاب وأثاث وجارية ،وهو كلّ ما ادّخره من تراث العمر،فلم يكن معدما مثل العيّارين ،ولكنّه كان منكود الحظّ إذ وقع ضحيّة النّهب والفوضى :"**فجاءت النّهّابة وشنّوا الغارة** "واكتسحوا البيت ونهبوا ما فيه. وهو ما يعكس " الانحراف" الذي وقع فيه العيّارون بحيث لم تعد انتفاضتهم نقمة على الأثرياء بل السّلب والنّهب حتّى للشّريحة الاجتماعيّة التي لا تختلف عنهم كثيرا في الفقر والعوز. ولعلّ أبا حيّان بالغ بعض الشّيء في رواية ما أصابه استدرارا لعطف الوزير وهو ما يثير الرّيبة والشّك في مصداقيّة أبي حيّان في الإمتاع والمؤانسة

الخاتمة : مهما كان الأمر فإنّ أبا حيّان قد أعطانا صورة جليّة عن بعض الجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة في القرن الرّابع تبرز فيها نظرة الرّجل الشّموليّة إلى الأحداث فأطّر القضيّة ذات البعد الاجتماعي في إطاريها السّياسيّ والاقتصادي فربط الأحداث بأسبابها ومسبّباتها فإذا بالاجتماعيّ(الانتفاضة والتّمرد والعصيان) وليد الاقتصادي(الطّبقيّة) وكلّ ذلك وليد السّياسيّ (إهمال الرّاعي شؤون الرّعيّة) وهو طرح متكامل للأحداث يعكس نضج أبي حيّان وشمول نظرته واستيعابه لثقافة العصر وعمق تحليله الأحداث.

كما حاول أبو حيّان في هذا النّص مثلما فعل في العديد من نصوص الإمتاع إن يكون موضوعيّا فلم يتحامل على أسود الزّبد بالاقتصار على نقائصه بل أورد إيجابيّاته وسلبيّاته ثمّ أبدى موقفه الشّخصيّ منه.

ولكنّ إقحام الجانب الذّاتي - في آخر النّص - في الجانب الموضوعيّ يطرح سؤالا كثيرا ما يتردّد على دارس كتاب الإمتاع والمؤانسة هو :إلى أيّ مدى يمكن الوثوق فيما أورده أبو حيّان في كتابه هذا؟

التطبيق الخامس

نصّ الموضوع : يذهب بعضهم إلى أنّ أبا حيّان قد ارتفع بأدبه من مجرّد المتعة والأنس إلى خدمة الإنسان في القرن الرّابع للهجرة.

حلّل هذا الرّأي وناقشه .

التّحليل

التّحليل

مدخــل : إنّ المتعة واضحة من خلال العنوان، كما تبدو في هيكل الكتاب (مسامرات) والنّاظر في مدوّنة"الإمتاع والمؤانسة"يلاحظ أنّ أغلب مظاهر المتعة التي عمد إليها أبو حيّان كانت راقية.

I . تجلّيات المتعة الجادّة :

1 . متعة جادّة:وتتمثّل في طبيعة المواضيع ← للتّثقيف ← الحديث عن الحيوان / المناظرات / المواضيع الجادّة

2 . متعة هادفة :

أ . توجيه السّائس:

. ضرب بعض الحكم القصيرة التي تربط بين العدل والرّفاه:"**عدلُ السّلطان خير من خصب الزّمان** " أو الدّعوة إلى الشّورى :"**مَا خَاب من استشار ولاَ ندم من اسْتشَار**" أو قوله :" **الرّأيُ لا يصلُحُ إلاّ بالشّركةِ** "

. رواية بعض الأخبار المتعلّقة بالسّلف الصّالح ،من ذلك قصُّ خبر إحسَان عمر بن عبد العزيز لفاطمة بنت الحسين .

ب ـ النّقد السّاخر الكاريكاتوري القائم على المسخ والمبالغة ،من ذلك وصف ولع الشّيوخ باللّهو فابن فهم الصّوفي إذا ما ستمع إلى غناء الجارية" نهابة " :" **ضرب بنفسه الأرض وتمرّغ في التّراب،وهاج وأزيد وتعفّر شعره وهاتِ من رجالكَ من يضبْطه ويمسكه...فإنّهُ يعضُّ بنَبه ويَخْمشُ بظفرِه ويركلُ برِجلِه** "

II ـ خدمة الإنسان : وظّف أبو حيّان كلّ ذلك في إصلاح السّائس وإرشاده للحكم المثاليّ الذي يكون فيه صلاح السّائس والمسوس :

★ حديثه عن ثورة الرّوم :" **كان أوّل هذه الحادثة الفظيعة البشعة ...شيء كلا شيء**" وقد أرجع أبو حيّان ذلك إلى تهاون " بختيار" في معالجة الأمور إذ أنّه :" **قد أضرب عن حديث الفتنة لانهماكه في القصف والعزف** "

★ حديثه عن المعتضد وإعجابه بحلمه :"قال المعتضد لوزيره عبيد اللّه بن سليمان:"**إنّ من حسن المؤازرة ومبذول النّصيحة والنّظر للرّعيّة الضّعيفة الجاهلة أن تسائلني الكفّ عن الجهل وتبعثني على الحلم وتحبّب إليّ الصّفح وترغّبني في فضل الإغضاء**"

★ نقله لأحداث تصوّر معاناة العامّة وردود فعلهم مثل حادثة الشّط ،فقد اجتمع ناس على الشّط ولمّا همّ الوزير بركوب المركب :" **صاحوا وضجّوا وذكروا غلاء القوت وعوز الطّعام،وتعذّر الكسب وغلبة الفقر وتهتّك صاحب العيال** :" بذلك تحوّل أبو حيّان إلى ناطق باسم العامّة ومصوّر لهمومهم ومعاناتهم بغاية حمل الوزير على الإحسان لها وإصلاح أوضاعها.

★ **تصوير حالة الأديب** :من ذلك تصوير حال أبي سليمان المنطقي الذي كانت :" **حاجته ماسّة إلى رغيف وحوله وقوّته قد عجزا عن أجرة مسكنه،وعن وجه غذائه وعشائه عاش** "،وذلك ابن يعيش الرّقّي وقد :" **كان شديد الفقر ظاهر الخصاصة لاصقا بالدّقعاء**" .

النّقاش

I ـ مناقشة العنصر الأوّل : نجد في الإمتاع والمؤانسة :

①ـ متعة من أجل المتعة : اللّيلة الثّامنة عشرة، قال ابن سعدان :"**تعال حتّى نجعل ليلتنا هذه مجونيّة ونأخذ من الهزل بنصيب وافر،فإنّ الجدّ قد كدّنا ونال من قوانا** ".

② ـ إيراد بعض أخبار المغفّلين والمجانين، فلمّا روى ـ أبو حيّان لابن سعدان بعض أخبار هؤلاء :" **ضحك حتّى استلقى** "

③ ـ انتهت بعض المسامرات ببعض ملح الوداع التي لم يكن لها من غاية إلاّ التّرفيه عن الوزير والتّخفيف عنه أعباء السّياسة وحمل المسؤوليّة، من ذلك قول الوزير:" **هات ملحة الوداع حتّى نفترق عنها** "

II ـ **مناقشة العنصر الثّاني** :خدمة الإنسان :لم يكن هدف أبي حيّان خدمة الإنسان بقدر ما كان هدفه إمتاع وليّ نعمته ،وقد تتخذ المتعة غايات ذاتيّة تتمثّل في حبّ البروز والظّهور في صورة الأديب الموسوعيّ وكسب رضى الوزير.كما أنّ أبا حيّان قد تجاوز خدمة الإنسان في عصره (القرن الرّابع)إلى خدمة الإنسان عامّة بدليل أنّ القارئ عندما يقرأ مأساة أبي حيّان أو تردّي الأحوال السّياسيّة أو انقلاب القيم قد يجد فيه صدى، وبذلك يكون أبو حيّان قد تجاوز عصره ليمسّ العصور اللاّحقة وهي سمات الأدب الإنسانيّ الخالد.

وجملة القول :حوى الإمتاع والمؤانسة ضربين من المتعة :متعة جادّة هادفة، ومتعة من أجل المتعة، وقد وظّف أبو حيّان كلّ ذلك لخدمة ذاته ومعاصريه والإنسان عامّة .

التطبيق السابع

نصّ الموضوع :

قيل إنّ أبا حيّان كان المتبرّمَ بأحوال عصره الرّافض لها في أحيان كثيرة.
حلّل هذا القول وناقشه مدعّما رأيك بشواهد دقيقة ممّا درست من كتاب الإمتاع والمؤانسة

التّحليل

المقدمة :

❖ يمكن أن نشير إلى أنّ الأدب في الغالب حصيلة تجربة الأديب وتفاعله مع الواقع، تأثّرا وتأثيرا، هو بذلك لا يمكن أن يخلص من ردود الفعل الذّاتيّة ولابدّ أن يحمل موقفا ما.

❖ الإشارة إلى أنّ كتاب الإمتاع والمؤانسة كان المعبّر على مواقف أبي حيّان من أحوال عصره ومجتمعه، إذ كان المتبرّم بها الرّافض لها في أحايين كثيرة

❖ طرح الإشكاليات في شكل استفهاميّ، تكزن عنصر تخلّص من المقدّمة إلى التّحليل :ما هي مواقف أبي حيّان الرّافضة للموجود في عصره وما هي تجلّيات التّبرّم بالأوضاع الرّاهنة؟ وإلى أيّ مدي كانت علاقته بالواقع علاقة صدام وتمرّد ؟

الجوهر

التّحليل

1 . مواقفه من السّياسة :

★ السّلطان: في انصرافه إلى القصف والعزف وإهماله مصلحة الرّعيّة والوطن (موقفه من بختار إبّان ثورة الرّوم) :

★ موقفة من ظاهرة الاستبداد : (بختيار وابن عبّاد وحتّى ابن سعدان)

★ موقفه من الحاشية .

2 . مواقفه من الاجتماعيّة :

* موقفه من الخاصّة :الإشارة إلى إهمال الطّبقة البائسة
* رفضه سيطرة الحضارة الأعجميّة عامّة والفارسيّة خاصّة .
* نقده لتأثّر العرب (العبّاسيّين خاصّة) بالعادات والتّقاليد الفارسيّة
* موقفه من المغامرين الذين ركبوا المذاهب الدّينيّة وعمدوا إلى السّلب والنّهب والتّخريب لتحقيق مآرب خاصّة .

3 ـ مواقفه من الحياة الثّقافيّة :

* نقده كساد الأدب و الحالة التي آل إليها الأديب من فقر وعوز وخصاصة.
* نقده لما شاع في عصره من تفكير خرافيّ كالاعتقاد في إمكانيّة تحويل النّحاس ذهبا .

النّقاش

الإشارة إلى أنّ القولة نفسها نصّت على أنّ أبا حيّان لم يكن المتبرّم بأحوال عصره تبرّما مطلقا بل كان منه ذلك في أحيان كثيرة ،ذلك يعني أنّ من الأوضاع ما كان ينال رضاه من ذلك :

* **في السّياسة** : إعجابه بالمطيع للّه،وبعض مواقف ابن سعدان وسيرته،وعضد الدّولة
* **في الإجتماع** : أبرز إعجابه بالفئة التي فكّرت في نصرة الدّين وحماية المجتمع والمسلمين أيام ما اصطلح على تسميته بفتنة الرّوم .
* **في الثّقافة** :الإعجاب ببعض الشّعراء(ابن نباتة) وخاصّة بأستاذيه أبي سليمان المنطقيّ وأبي سعيد السّيرافيّ،دفاعه عن بعض المتصوّفة .

نصّ الموضوع :

لا تتجلّى النّزعة العقليّة في الإمتاع والمؤانسة في مشاغل أبي حيّان السّياسيّة والاجتماعيّة بقدر ما تتمثّل في طرق معالجة تلك القضايا والأساليب التي اعتمدها للتّأثير والإقناع.

حلّل هذا القول وناقشه بالاعتماد على شواهد دقيقة ممّا درست من كتاب الإمتاع والمؤانسة .

تفكيك الموضوع.

* **المعطى** : يتعلّق الموضوع بتجلّيات النّزعة العقليّة في كتاب الإمتاع والمؤانسة في مستوى مواقف أبي حيّان من بعض القضايا الاجتماعيّة والسّياسيّة من جهة وفي مستوى الأساليب المعتمدة للتّأثير والإقناع

وإنّ استعمال النّفي " لا " في أوّل القول لا يعطّل ما قرّرته الجملة الأولى بل تقرّه لوجود عبارة " **بقدر ما** "**ولكنّه يقدّم عليه العنصر الثّاني.**

بُني المعطى إذن بناء تفاضليًا على جملتين :

الجملة الأولى :" **لا تتجلّى النّزعة العقليّة في الإمتاع والمؤانسة في مشاغل أبي حيّان السّياسيّة والاجتماعيّة بقدر ما ...** " ⟵ المطلوب إبراز تجلّيات النّزعة العقليّة في مواقف أبي حيّان :

أ ـ السّياسيّة . ب ـ الاجتماعيّة

الجملة الثّانية :" **تتمثّل في طرق معالجة تلك القضايا والأساليب التي اعتمدها للتّأثير والإقناع.**" ⟵ المطلوب إبراز أساليب أبي حيّان في :

أ ـ التّأثير

ب ـ الإقناع..

* **الطّلب** : طُلب من التّلميذ إضافة إلى ① التّحليل ② النّقاش .

فالموضوع إذن جدليّ يتكوّم من تحليل ونقاش وعنصر تأليفيّ.

- تجلّيات النّزعة العقليّة في الإمتاع والمؤانسة في مشاغل أبي حيّان السّياسيّة والاجتماعيّة :

- القضايا السياسيّة :

❁ في توجيه السائس ونُصحه: قال الوزير:"**وإنّي لأهمّ في الوقت بعد الوقت بقطع السنة، وأيْدٍ، وأرْجُلٍ، وتنكيلٍ شديدٍ لعلّ ذلك يطرح الهيبة...**" فتصدّى أبو حيّان لهذا الموقف بجوابين أحدهما لأبي سليمان والثّاني لشيخ من الصوفيّة، اقتنع الوزير إثرهما بضرورة التروّي في معالجة قضايا الرعيّة.

❁**في الكشف عن أسباب الفساد السياسي:** من ذلك موقفه من الحاشية ومن مسؤوليتها في تدهور الأوضاع "**هؤلاء سباع ضارية وكلاب عاوية وعقارب لسّاعة وافاعٍ نهّاشة**".

❁ **في الدفاع عن الرعيّة في مجلس ابن سعدان:** (نذكر من ذلك حادثة باب الطاق التّي أقنع فيها التّوحيدي الوزير بمساعدة العامّة فـ"رَسَمَ بيع الخبز ثَمَانيةَ بدرهم ويصل ذلك إلى الفقراء في كلّ محلّة".

- القضايا الاجتماعيّة ومشاغل المجتمع :

❁في وعيه بتردّي الأوضاع: "**حال الزمان إلى امر لا يأتي عليه النعت**". "**وقد بُلينا بهذا الدّهر الخالي من الديّانين الذّين يصلحون انفسهم ويصلحون غيرهم بفضل صلاحهم، الخاوي من الكرام الذّين يتّسعون في احوالهم ويُوَسّعون على غيرهم من سعتهم**"

❁غلاء المعيشة وتعذّر الكسب.

- الاحتكار وفساد التعامل بين التّجار فهم حسب قول أبي حيّان "**اكلة ربا...ليس منهم إلاّ ذئب يختلك عن دينارك ودرهمك، يكذب ويبخسُ في الميزان**".

❁انتشار ظاهرة المجون: قدّم إحصاءً دقيقا لعدد الجواري والغلمان (**460** جارية مغنية و **120** حرّة و**95** من الصبيان البدور).

❀في تقويمه الثورات والفتن واستخلاصه العبر منهما:

- الاستفادة من أسبابها في معالجة الأوضاع:

اعتقادا منه :"إنّ حوادثَ المتقدّمين مرايا المتأخّرين مثلما يُبصر فيها ما كان **يتَبَصَّر فيها بما سيكون".**

تجليات المنزع العقلي في أساليب التأثير والإقناع المعتمدة

- **التأثير:** استعمال لغة موظفة للتأثير:

❀ وضوح العبارة مع الدّقة: "**لم يناظرني في شيء منها..ولا ناظرني عليها...**" "**العالم عتيق وليس بقديم**".

❀تخيّر اللغة المناسبة للموضوع المطروق:

- لغة فلسفيّة مجرّدة (هيولي، طبيعة، الأسطقسّ...)
- لغة أدبيّة (استعارات، كنايات، تشابيه...)

❀التفصيل والتكرار والازدواج: للتأكيد، ومحاصرة السامع بالمعنى: "**أرى واحدا في فتل حبل، وآخر في حفر بئر وآخر في نصب فخّ...**"

❀اعتماد الأساليب التّي تقوم على القياس بتوظيف المقابلات والطباقات وغيرها...

. استعمال أساليب موظّفة للإقناع:

❀اعتماد الاقتباس والتضمين والشواهد...

❀ضرب الأمثال "إنّ التّواضع للحقّ رفعةٌ والتّرفع بالباطل ضعة".

❀الاحتجاج: من قبيل اعتماده حججا عقليّة، وحججا نقليّة وإتباع سيرورة حجاجيّة، وتوظيفه مؤشرات لغويّة مناسبة، وحسن توخّي الأسلوب السّجالي واستغلال مواضع الكمّ والكيف والقلّة والكثرة...

❀توظيف الحوار والسّرد والوصف خدمةً للفكرة وأساسا في بناء الحجاج.

التقويم : (بالتّكميل)

إضافة إلى القضايا السياسية والاجتماعيّة تتجلّى النّزعة العقليّة في الإمتاع والمؤانسة في المشاغل الثّقافيّة والدينيّة:

1- القضايا الثقافيّة المعرفيّة:

❀المفاضلة بين المنطق والنحو.

❀المكافأة بين الحساب والبلاغة **"ولو أنصفتَ لعلمتَ أنَّ البضاعة جامعة بين الأمرين أعني الحسابَ والبَلاغة"**.

❀التوفيق بين الشريعة والفلسفة: **"إنّ كمال الإنسان بهما"**.

❀التسوية بين الأمم **"ولا تفضل أمّة أخرى"**.

❀تأكيد نجاعة علم الكلام في الدفاع عن الدين.

❀تحديد مراتب النظم والنثر: **"النثرُ أصل الكلام والنظم فرعه، والأصل أشرف من الفرع والفرع أنقص من الأصل، ولكن لكلّ واحد منهما زائنات وشائنات"**.

2. القضايا الدينيّة:

❀الإقرار بظاهرة الاختلاف بين المذاهب والنحل، وتفسيرُها: **"لما كانت المذاهب نتائجَ الآراء، والآراءُ ثمرات العقول..وجب أن يجريَ الأمرُ فيها على مناهج الأديان في الاختلاف والافتراق"**.

❀نقدهُ كثرةَ المذاهب والنحل تجنّبًا للفتنة: **"ولمصلحة عامّة نُهِيَ عن المِراءِ والجَدَل في الدّين، على عادة المتكلّمين الذّين يزعمون أنّهم ينصرون الدّين"**

3- التّأليف:

❀حضور العقل في مضامين كتاب الإمتاع والمؤانسة(السياسيّة والاجتماعيّة والثّقافيّة والدينيّة) يعود إلى الأسباب التّالية:

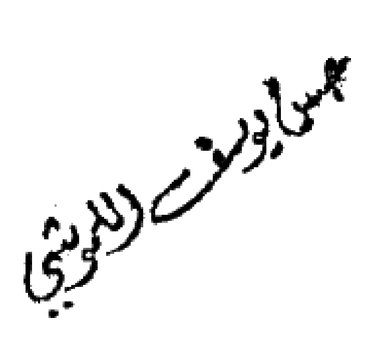
- تتلمذ التّوحيدي على أبي سليمان المنطقي الذّي يرجع إليه في كثير من القضايا.
- الكتاب نتيجة التقاء المفكّر والسياسي المثّقف.
- تعبير الإمتاع عن انخراط صاحبه في قضايا عصره ومشاغل أهله.
- انفتاح التّوحيدي على الثقافات الأخرى وفي الإمتاع شواهد من كتب الإغريق والفرس والروم وغيرهم...

❀كثيرًا ما كان "العقل" نفسه مادّة التفكير، سواء عند التعرّض إلى بعض القضايا المجرّدة أو الحديث عن المسائل السياسيّة والاجتماعيّة...

❀حضور العقل واضح في ما ينقله التّوحيدي...

❀حضور العقل أوضح في بنية نصوصه وأساليبه الحجاجيّة.

الفهرس



ثقافتي الأدبيّة



سلسلة ثقافتي الفلسفيّة





شمس للنشر





الثمن: 4.000 دت

I.S.B.N : 978-9938-824-33-9